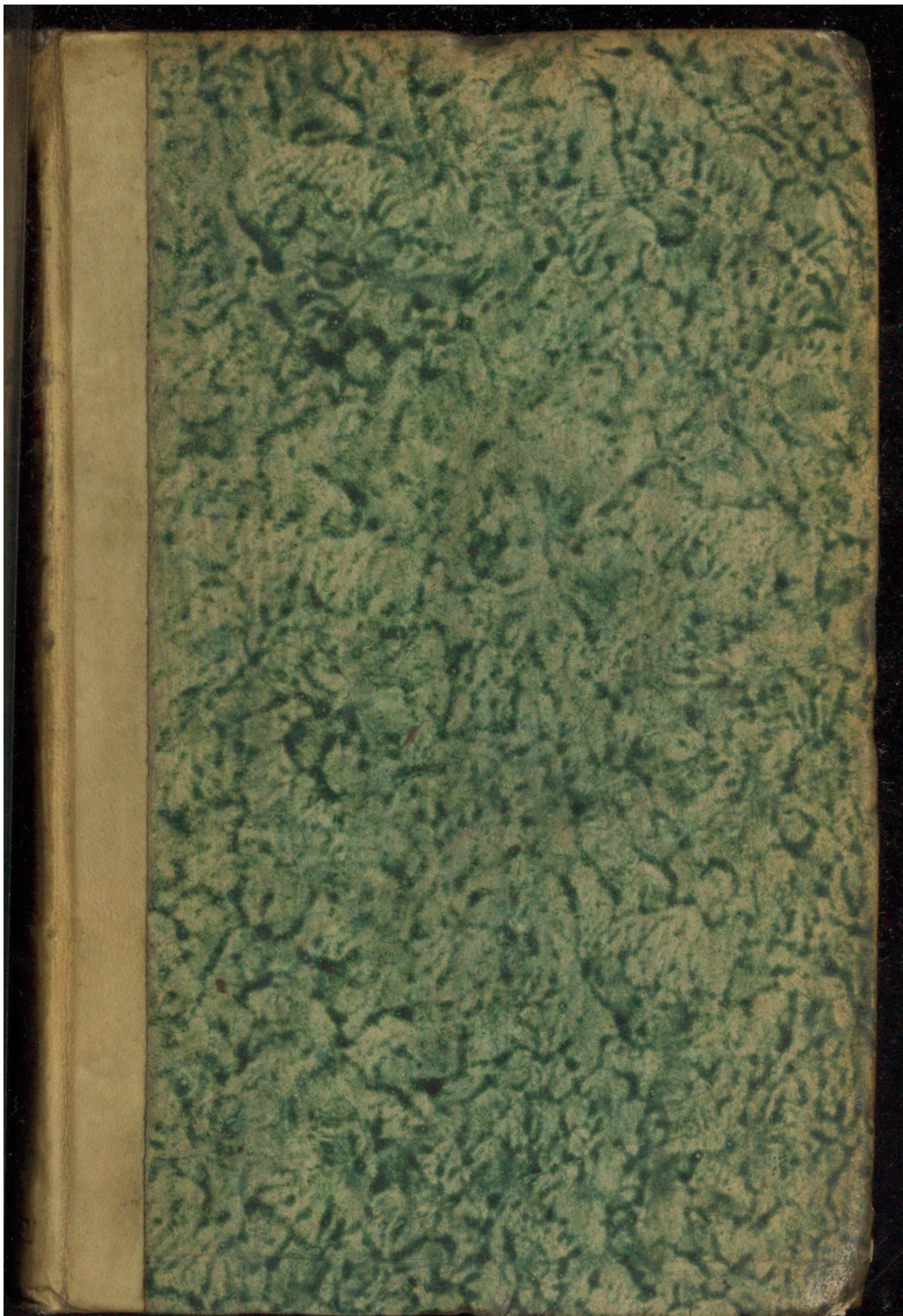
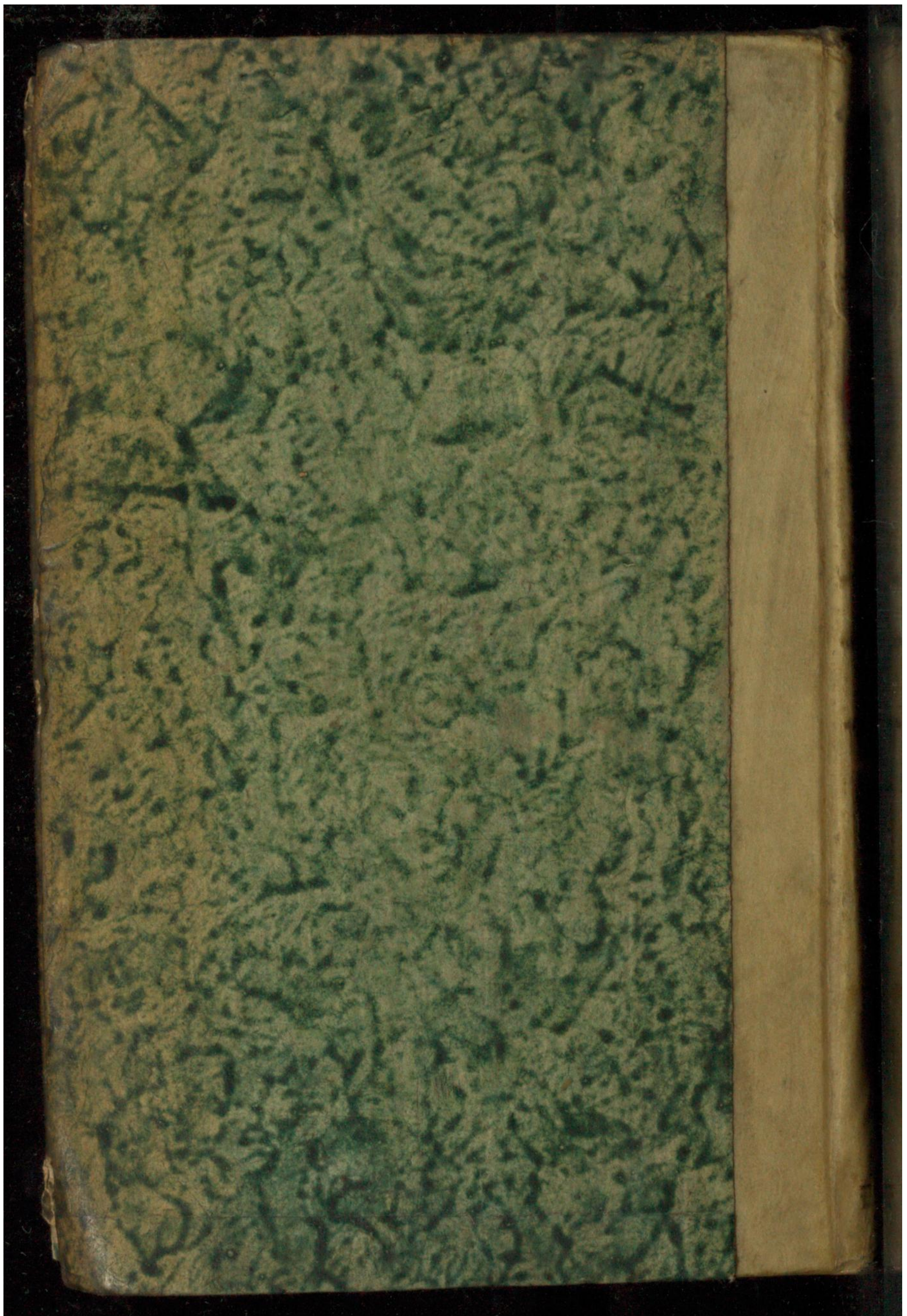




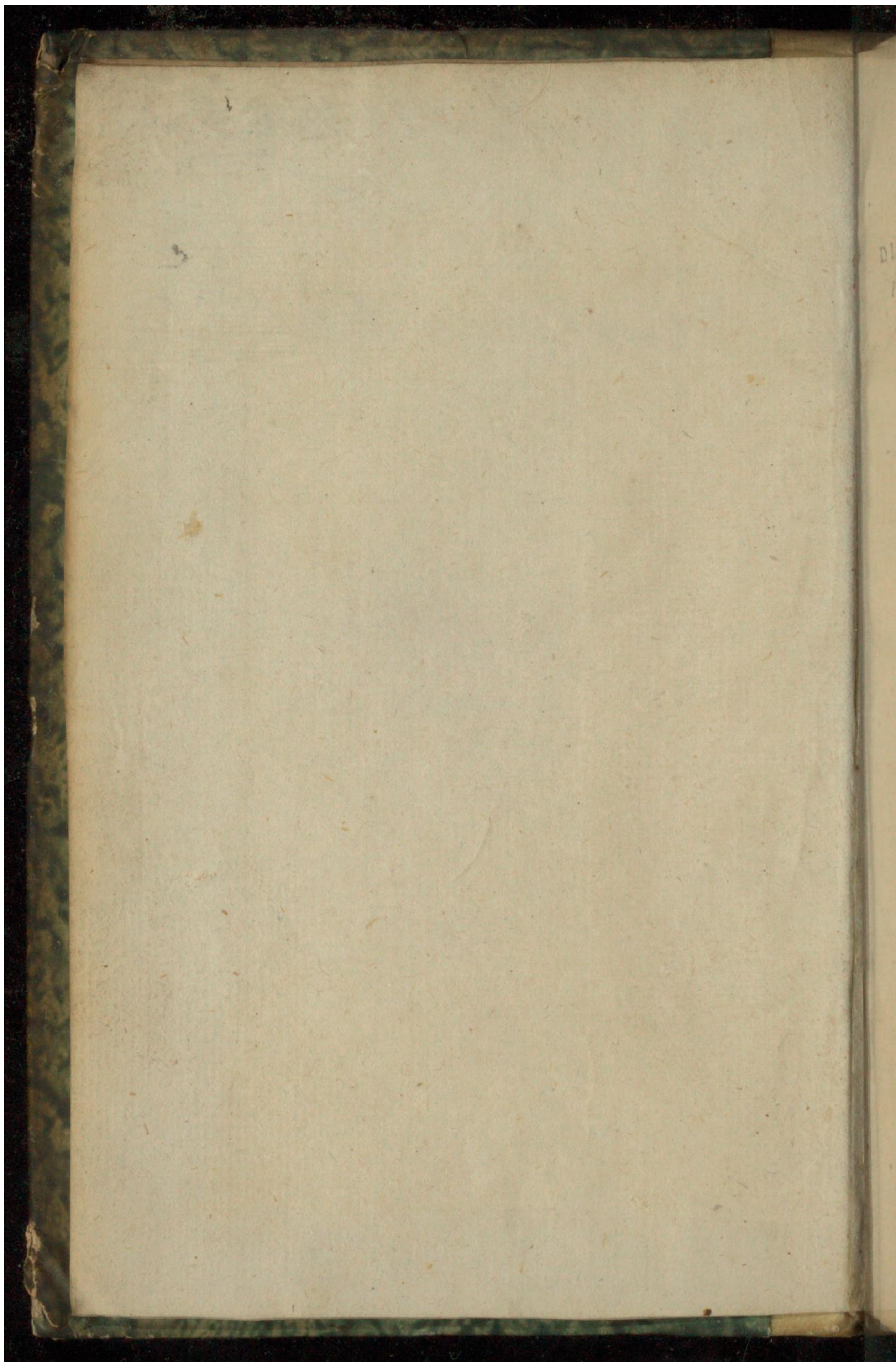




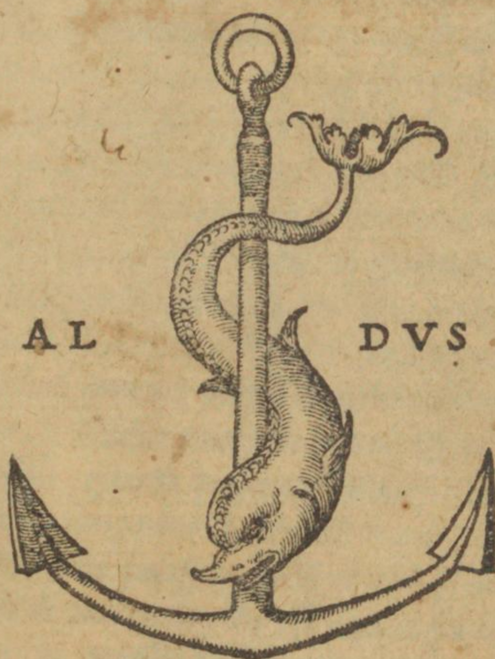

Dialoghi di Leone Ebreo
1541



ABARBANEL (Isaac)



DIALOGI DI AMORE, COMPOSTI PER LEONE MEDICO, DI NA= TIONE HEBREO, ET DI= POI FATTO CHRI STIANO.



M. D. XLI.

MARIANO LENZI
ALLA VALOROSA MADONNA AVRELIA PETRVCCI.

FV antichissima usanza delli scrittori di Egitto, i santissimi libri da loro scritti indirizzare à Mercurio: percioche essi stimauano, che tutte l'arti, tutte le scientie, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrouate, & che à lui, come ad inuentore d'ogni cosa, si conuenisse render gratia di ciò che l'huomo imparaua ò sapeua. Et per questo Pythagora, & Platone, & molti altri gran philosophi andarono per imparar philosophia in Egitto, & per lo piu l'appresero dalle colonne di Mercurio, lequali erano tutte piene di sapientia, & di dottrina. Io similmente Valorosa Madonna giudico ciò che si può fare da coloro c'hanno conosciuta l'altezza dell'animo uostro, conuenirsi à uoi, & che i loro bei pensieri nutriti dal diuino spirito uostro, si debbino riuolgere in uoi, & in honor del uostro nome, quanto possono affaticarsi: conciosiacosa che non meno imparino le uere uirtu nell'essempio della uita uostra, che facessero quelli antichi philosophi nelle colonne di Mercurio: che, se, quale sia la nobilita, l'altezza, la gentilezza dell'animo uostro, si pon mente; quanta l'honesta, la cortesia, la gratia, si riguarda; quale la prudentia, l'accorgimento, la sapientia, si considera; & finalmente à parte à parte ogni uostra uirtu si rimira; uedesi certo dalli ingegni purgati altro non esser la uita uostra se non uno specchio, & una Idea del modo come si conuenga uiuere alli altri: &

quelli che infangati nelle cose terrene non possono alzarsi in un subito à questo celeste pensiero, pur che uoltino gli occhi in uoi, illustrati dal uostro raggio, à poco à poco si purgano, & dell'alta contemplatione della uostra diuinita si fanno degni. Conoscendo io per tanto questo debito commune, et mio, ho fatto come coloro, che non potendo satisfar del proprio, pagano dell'altrui, che desiderando scioglier parte di questo grande obligo, ch'io ho con uoi, & per la pouerta dell'ingegno mio non potendo mandarui frutto che di me stesso sia nato, ue lo mando nato nelli altrui giardini, i libri cioè d'amore di maestro Leone, sotto titolo di Philone, & Sophia: casto soggetto d'amore à dõna casta, che spira amore: pensieri celesti à donna ch'è ornata di uirtu celeste: altissimi intendimenti à donna ripiena d'altissimi concetti. cosi ho uoluto piu tosto con quel d'altri mostrarui l'animo ch'io ho di satisfarui, che prolungar per la pouerta mia la satisfattione di tanto debito. benche stimo (quando pur ui penso) far in un tempo due non piccoli guadagni, scioglier parte di questo obligo cõ uoi, et obligarmi (se l'ombre obligar si possono) maestro Leone: che hauẽdo io questi suoi diuini dialogi tratti fuora delle tenebre in che essi stauano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, et al nome di si ualorosa donna, come uoi siete, raccõmandatili, credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegrare, & di questo suo nuouo splendore, e di cosi alta protettione molto restarmi obligato. Voi dunque, quasi tutrice di questa opera diuenuta, drizzãdo in lei, come in corpo attissimo à riceuer luce, il uostro raggio, la farete piu splendida, & piu miracolosa mostrarsi al mondo.

DIALOGO PRIMO DI AMORE, DI LEONE HEBREO.

PHILONE ET SOPHIA INTERLOCVTORI.

PH. I L conoſcerti ò Sophia, cauſa in me amore e deſiderio. S O. Diſcordanti mi paiono ò Philone queſti effetti, che la cognitione di me in te produce: ma forſe la paſſione ti fa dire coſi. P H I. Da tuoi diſcordano, che ſono alieni d'ogni correſpondentia. S O. Anci fra lor ſteſſi ſon contrarij affetti della uolonta, amore et deſiderare. P H I. Et perche contrarij? S O. Perche le coſe che da noi ſon ſtimate buone, quelle che hauiamo et poſſediamo l'amiamo; & quelle, che ci mancano, le deſideriamo; di modo che quel che s'ama, prima ſi deſidera; & dipoi che la coſa deſiderata s'è ottenuta, l'amore uiene, et manca il deſiderio. P H I. Che ti muoue ad hauere queſta oppenione? S O. L'eſſempio delle coſe, che ſono amate et deſiderate. Non uedi tu che la ſanita, quando non l'hauiamo, la deſideriamo? ma non diremo gia amarla: & poi che l'hauiamo, l'amiamo, et non la deſideriamo. Le ricchezze, le heredita, le gioie, innanci che ſi habbino, ſon deſiderate & non amate; dipoi che ſi ſono hauute, non ſi deſiderano piu, ma s'amano. P H I. Benche la ſanita & le ricchezze quando ci mancano non ſi poſſino amare, perche non l'hauiamo; nientedimeno s'amano d'hauerle. S O. Queſto è un parlare improprio, il dire amare, cioè di uolere hauere la coſa: che ſi uuol dire deſiderarla: perche l'amore è della medeſima coſa ama-

ta, & il desiderio è d'hauerla, ò d'acquistarla: ne pare possino stare insieme amare, e desiderare. PHI. Le tue ragioni ò Sophia piu dimostrano la sottilezza del tuo ingegnio, che la uerita della tua oppinione: perche se quello che noi desideriamo, non l'amiamo; desideraremo quel che non s'ama; e per cōsequente quel che s'abhorrisce et ha in odio: che non potria essere maggiore contradittione. SO. Non m'inganno ò Philone: ch'io desidero quel, che se bene per nō possederlo nō l'amo, quando l'hauero sarà amato da me, e nō piu desiderato: ne per questo desidero mai quel ch'io abhorrisco, ne ancor quello ch'io amo: perche la cosa amata si ha, et la desiderata ci mãca. & qual piu chiaro essempio si può dare che quel de figliuoli? che chi nō gli ha, nō gli può amare, ma gli desidera; & chi gli ha, nō gli desidera, ma gli ama. PHI. Cosi come dimostri per essempio di figliuoli, ti douaresti ricordare del marito: ilquale innanci che s'habbia, si desidera, & amasi insieme; & dipoi che s'è hauuto, manca il desiderio, & alcuna uolta l'amore, se bene in molte nō sol perseueri, ma ancor cresca: ilche molte uolte occorre similmente al marito della moglie. questo essempio nō ti par piu sufficiente per cōfermare il mio detto, che il tuo per reprouarlo? SO. Questo tuo parlare mi satisfa in parte, ma nō in tutto, massimamente seguendo il tuo essempio simigliante al dubio, del qual disputiamo. PHI. Ti parlaro piu uniuersalmente. Tu sai, che l'amore è delle cose che sono buone, ouer stimate buone: perche qual uuoi cosa buona è amabile: & cosi come son tre sorti di buono, profitteuole, dilettabile, & honesto, cosi sono ancor tre sorti d'amore, che l'uno è il dilettabile, l'altro il pro=

fitteuole, e l'altro l'honesto: delli quali i due ultimi, quando si hanno in alcun tempo, debbeno esser amati, oueramente innanci che sieno acquistati, ouer dipoi. il dilettabile non è amato già dipoi: perche tutte le cose che dilettano i nostri sentimenti materiali di sua natura, quãdo son possedute, piu presto sono abhorrite, che amate. bisogna adunque per questa ragione che tu concedi, che tal cose s'amano innanci che si posseggbino, & similmente quando si desiderano: ma perche dipoi che interamente si son possedute, manca il desiderio; manca ancor il piu delle uolte l'amore di quelle; & per questo cõcederai, che l'amor & il desiderio possono stare insieme. SO. Le tue ragioni, secondo il mio giudicio, hanno forza per prouare quel tuo primo detto: ma le mie, che gli son cõtrarie, nõ son però debili, ne spogliate di uerita: come è possibile adunque, che una uerita sia cõtraria della medesima uerita? soluimi questa ambiguita, che mi fa stare assai cõfusa. PHI. Io uengo ò Sophia per domãdarti rimedio alle mie pene, e tu mi domandi solutione de tuoi dubbij: forse il fai per desuiarmi da questa prattica, laqual nõ t'aggrada, oueramente perche i cõcetti del mio pouero ingegnio ti dispiaceno nõ mãco, che gli affetti della mia affannata uolonta. SO. Nõ posso negare nõ habbia piu forza in me à cõmouermi la soaue e pura mẽte, che nõ ha l'amorosa uolonta: ne per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che piu uale: perche se m'ami, come dici, debbi piu presto procurare di quietarmi l'intelletto, che d'incitarmi l'appetito: si che lasciato da parte ogni altra cosa, soluimi questi miei dubbij. PHI. Se bene la ragione in cõtrario è pronta, niẽtedimeno per forza biso-

gna ch'io ſegua il tuo uolere: e queſto uiene dalla legge,
che han poſto i uincitori amati alli forzati et uinti amā
ti. Dico, che ſono alcuni cōtrarij in tutto alla tua oppinio
ne: liquali tēgono l'amore, et il deſiderio eſſere in effetto
una medeſima coſa: perche tutto quel che ſi deſidera, uo
gliono ancor che s'ami. SO. Sono manifeſtamente in er
rore: che ſe ben ſe li cōcede, che tutto quel che ſi deſide=
ra s'ami, certo è che molte coſe s'amano che nō ſi deſide=
rano, come interuiene in tutte le coſe poſſedute. PHI.
Hai arguito cōtra rettamente, ma alcuni altri credono,
che l'amore ſia un certo che, qual cōtēga in ſe tutte le co
ſe deſiderate, ancor che nō s'habbino, e ſimilmente le coſe
buone acquiſtate hauute, quali nō ſi deſiderano piu. SO.
Ne queſto ancor mi cōſuona: perche (come ſi dice) molte
coſe ſon deſiderate, lequali nō poſſono eſſere amate; ꝑche
nō ſono in eſſere: e l'amore è delle coſe che ſono, et il deſi
derio è proprio di quelle che nō ſono. come poſſiamo noi
amar i figliuoli e la ſanita, ſe nō l'hauiamo, ſe ben la deſi
deriamo? queſto mi fa tener l'amore e'l deſiderio eſſer
due affetti contrarij della uolonta: e tu m'hai detto che
l'uno e l'altro poſſono ſtar inſieme. dichiarami queſto du
bio. PHI. Se l'amore nō è ſenō delle coſe che hāno eſſere,
il deſiderio perche nō ſara di quelle ancora? SO. Perche,
coſi come l'amore preſuppone l'eſſere delle coſe, coſi il de
ſiderio preſuppone la priuatione di q̃lle. PHI. Per qual
ragione l'amor preſuppone l'eſſere delle coſe? SO. Per=
che biſogna che il conoſcimēto preceda all'amore: che neſ
ſuna coſa ſi potria amare, ſe prima ſotto ſpecie di buona
nō ſi conoſceſſe: e neſſuna coſa cade in noſtro conoſcimēto,
ſe prima effettualmēte ella nō ſi truoua in eſſere: ꝑche la

mēte noſtra è uno ſpecchio et eſſempio, ò, per dir meglio, una imagine delle coſe reali, di modo che non è coſa alcu na che ſi poſſa amar, ſe prima nõ ſi truoua in eſſere real mēte. PHI. Tu dici la uerità: ma anchor per queſta me deſima ragione il deſiderio non può cadere ſe nõ nelle co ſe, che hãno eſſere: perche noi nõ deſideriamo ſe non quel le coſe, che primamēte conoſciamo ſotto ſpecie di buone, & per queſto il philoſopho ha diffinito, il buono eſſere quello che ciaſcuno deſidera, poi che il conoſcimento è del le coſe che hanno eſſere. SO. Non ſi può negare ch'el co= noſcimēto non preceda al deſiderio: ma piu preſto direi, che non ſolamente ogni cognitione è delle coſe che ſono, ma ancora di quelle che non ſono: perche il noſtro intel= letto giudica una coſa, che è, come la giudica; et coſi una altra, che non è: & poi ch'el ſuo officio è il diſcernere nell'eſſere delle coſe, & nel non eſſere, biſogna ch'ei cono ſca quelle che ſono, & quelle che non ſono. direi adun= que, che l'amor preſuppone la cognitione delle coſe che ſono, & il deſiderio di quelle che non ſono, & di quelle che noi ſiamo priui. PHI. Tanto all'amore, quanto al deſiderio precede il conoſcimento della coſa amata, ò di= ſiderata, qual è buona: & à neſſuno di loro la cognitio= ne deue eſſere altro che buona: perche tal cognitione ſa= ria cauſa di fare abhorrire la coſa conoſciuta totalmēte, & non deſiderarla, ò amarla: ſi che l'amore come il deſi derio, parimēte preſuppongono l'eſſere delle coſe, coſi in realità, come in cognitione. SO. Se il deſiderio preſuppo neſſe l'eſſere delle coſe, ne ſeguirebbe, che, quando giudi= chiamo la coſa che è buona & deſiderabile, ſempre ta giudicio fuſſe uero : ma nõ uedi tu che egli molte uolte

è falſo, e non ſi truoua coſi nell'eſſere? parrebbe adũque, ch'el deſiderio nõ preſupponeſſe ſempre l'eſſere della coſa deſiderata. PHI. Queſto medeſimo difetto, che dici, non meno accade nell'amore, che nel deſiderio: ꝑche molte uolte quella coſa, che è ſtimata buona, et amabile, è cattiua, e debbe eſſere abhorrita: e coſi come la uerita del giudicio delle coſe cauſa li dritti & honeſti deſiderij, da quali deriuano tutte le uirtu, e fatti tẽperati, & opere laudabili; coſi la falſità di tal giudicio è cauſa de cattiui deſiderij e dishoneſti amori, da quali tutti i uitij & errori humani deriuano: tal che l'uno, come l'altro, preſuppone l'eſſere della coſa. SO. Nõ poſſo teco ò Philone uolare tãto alto: ueniamo di gratia piu al baſſo. Io pur ueggo neſſuna di quelle coſe eſſere che piu deſideriamo, che propriamẽte nõ s'ami. PHI. Noi deſideriamo bẽ ſempre quello che nõ hauiamo, ma nõ ꝑ queſto q̃llo, che nõ è: anci il deſiderio ſuol eſſer delle coſe che ſono, lequali nõ poſſiamo hauere. SO. Ancor ſuol eſſer di quelle coſe, che effettualmẽte nõ ſono, e deſideriamo bẽ ch'elle ſieno, lequali nõ deſideriamo gia hauerle: come, deſideriamo che pioua, quãdo ei nõ pioue; e che facci buõ tẽpo, e che uẽga uno amico, e che alcuna coſa ſi facci: lequal coſe, perche non ſono, deſideriamo che ſieno, per hauerne profitto, ma nõ per hauerle: ne per queſto diremo amarle: di modo ch'el deſiderio è pur delle coſe che nõ ſono. PHI. Quel che non ha eſſere alcuno, è niente: & quel che è niente, coſi come non ſi puo amare, ancor non ſi puo ne deſiderar, ne hauere: & queſte coſe, c'hai dette, ſe ben non ſono in eſſere preſente attualmẽte, quãdo ſi deſiderano, nientedimãco l'eſſere loro è poſſibile: e dall'eſſere poſſibile, ancor ſi puo deſiderar che uen=

ghino all'essere attuale: così, come quelle che sono & non hauiamo, dalla parte che elle sono, si possono desiderare, che sieno possedute da noi. si che tutto il desiderio, ouero è ch'egli habbia da essere quel che nõ è, ò di hauere quello che ci mãca: come uuoi tu dũque che ogni desiderio presupponga in parte l'essere, & in parte la priuatione, & desideri il cõpimẽto che gli mãca dell'essere? si che il desiderio, e l'amor son fondati nell'essere della cosa, e nõ nel non essere. & alla cosa desiderabile tre titoli le debbeno precedere per ordine. il primo è l'essere: il secõdo la uerità: il terzo, che la sia buona: e con questi uiene ad essere amata & desiderata. ilche nõ potria essere, se innãzi non fusse stimata per buona: perche in altro modo nõ s'amerebbe, ne desiderarebbe. & innãzi che sia giudicata buona, bisogna sia conosciuta per uera: e come realmente si truoua innãzi del conoscimẽto, bisogna c'habbia l'essere reale: perche prima è la cosa in essere, dipoi s'imprime nell'intelletto, e dipoi si giudica essere buona, & ultimamẽte s'ama, e desidera. e per questo il philosopho dice, che l'essere, uero, e buono si cõuertono in uno: se nõ che l'essere è in se medesimo; & il uero, quãdo è impresso nell'intelletto; & il buono, quãdo uiene dall'intelletto, e uolõtà all'acquisto delle cose, mediãte l'amore e desiderio; di sorte, che nõ meno il desiderio presuppone l'essere, che l'amore. SO. Io pur ueggo che desideriamo molte cose, l'essere delle quali non solo mãca nel desiderãte, ma ancor in lor medesime, come è la sanità, e li figliuoli, quãdo non l'hauiamo: nelle quali certamẽte nõ cade amore, ma solamẽte desiderio. PHI. Quello che si desidera, se bene mãca al desiderante, & in se non ha essere proprio, non per que=

ſto è priuato in tutto dell'eſſere come dici, anci biſogna che in qualche modo habbia eſſere, altramẽte non potria eſſere conoſciuto per buono, ne deſiderato, ſe ben non ha eſſere proprio: & coſi dico della ſanità nell'infermo, che la deſidera perche ha eſſere nelli ſani, & ancora era in lui innanci s'infermaſſe: & ſimilmente de figliuoli, ſe bene non hãno eſſere in quelli che li deſiderano perche gli mancano, nientedimanco hãnno eſſere in glialtri: perche qual uuoi huomo è, ouero è ſtato figliuolo: et per queſto chi non gli ha, gli conoſce, & giudica eſſere coſa buona, e gli deſidera: et queſte tali ſorte d'eſſere ſon baſtanti dare ad intẽdere la ſanità all'infermo, et coſi à quelli che deſiderano figliuoli & non gli hãno; di modo, che l'amore, e'l deſiderio ſono delle coſe che in qualche modo hãno eſſere reale, & ſon conoſciute ſotto ſpecie di buone: eccetto che l'amore pare eſſere cõmune à molte coſe buone, poſſedute, & nõ poſſedute: ma il deſiderio è di quelle, che nõ ſon poſſedute. SO. Secondo il tuo parlare ogni coſa deſiderata ſaria amata, come diceſti eſſere oppinione d'alcuni; & ſaria un genere che conterria in ſe tutte le coſe ſtimate buone: & coſi quelle che non ſi poſſeggono et ſi deſiderano, come quelle che ſi poſſeggono & non ſi deſiderano, tutte ſecondo la tua oppinione ſariano amate: & à me non pare che le coſe, che del tutto mãcano, come queſte che diſſi de la ſanita & de figliuoli, chi non le ha, bẽche le deſideri, le poſſi amare: perche l'eſſere, che diceſti hauere in glialtri, nõ baſta per conoſcerle, et per cõſeguẽtia nõ baſta per amarle: pche nõ amiamo li figliuoli d'altri ne la ſanità d'altri, ma la propria: e quãdo ci mãca, come ſi può amare, ſe bẽ ſi deſidera? PHI. Nõ ſiamo adeſ

ſo molto lõtani dalla uerità: ancor che uolgarmẽte tutte le coſe deſiderate ſi dicono eſſere amate, per eſſere ſtimate buone; ma correttamẽte parlãdo, nõ ſi poſſono dire amate quelle che nõ hãno alcuno eſſere proprio, come è la ſanità, e figliuoli, quãdo ci mãcano; parlo dell'amor reale, che l'imaginato ſi puo hauere in tutte le coſe deſiderate, per l'eſſere c'hãno nell'imaginatione, dal qual eſſere imaginato naſce un certo amore, il ſuggetto del quale nõ è la coſa propria reale che ſi deſidera, per nõ hauere ancor eſſere in realita propriamẽte, ma ſolo il cõcetto di quella coſa pigliata del ſuo eſſere cõmune: & di tal amor il ſuo ſuggetto è improprio; pche nõ è uero amore, che gli mãca il ſuggetto reale: ma è ſolamẽte ſimulato & imaginato; pche il deſiderio di tal coſe è ſpogliato di uero amore: di ſorte, che ſi truouano nelle coſe tre ſorti d'amore e deſiderio: delle quali alcune ſono amate et deſiderate inſieme, come è la uerità, la ſapiẽtia, & una perſona degna, quãdo non l'hauiamo: altre ſono amate et non deſiderate, come ſon tutte le coſe buone hauute & poſſedute: alcune altre ſon deſiderate & non amate, come è la ſanità, li figliuoli, quãdo ci mãcano, e l'altre coſe che non hãno eſſere reale. ſono adũque le coſe amate et deſiderate inſieme, quelle, che ſon ſtimate buone, & hãno eſſere proprio & mãcano. l'amate & non deſiderate ſon quelle medeſime quãdo l'hauiamo & poſſediamo: & le coſe deſiderate et non amate ſon quelle che non ſolamẽte ci mãcano, ma ancora non hãno in ſe eſſere proprio, nel qual poſſi cadere amore. SO. Ho inteſo il tuo diſcorſo, che aſſai mi piace: ma io ueggo molte coſe c'hãno eſſere proprio reale; & quãdo non l'hauiamo, le deſideriamo, ma non l'amiamo

Tre sorte di amore e desiderio

ſin che non ſi ſono hauute, & allhora s'amano e non ſi deſiderano, come ſon le ricchezze, una caſa, una uigna, una gioia; quali ſtando in poter d'altri, ſi deſiderano, e non s'amano, per eſſere d'altri; ma poi che ſi ſono hauute, mancando il deſiderio di quelle ſe li pone amore; ſi che innanzi che ſieno acquiſtate, ſolamente ſon deſiderate & non amate; e dipoi che ſono acquiſtate, ſolamente ſono amate e non deſiderate. PHI. In queſto hai detto la uerità: & io non dico che tutte le coſe deſiderate, che hanno eſſere proprio, ſiano ancor amate: ma ho affermato, che quelle, che ſon deſiderate, parimente debbeno hauere eſſere proprio: che altrimenti ſe ben ſi deſiderano, non ſi poſſono amare: e per queſto non t'ho dato eſſempio ne di gioia, ne di caſa, ma di uirtu, di ſapientia, o di degna perſona: che queſte quando mancano, ſono amate e deſiderate parimente. SO. Dimmi la cauſa di queſta differentia, che ſi truoua nelle coſe deſiderate che hãno eſſere proprio, perche alcune di quelle, quando ſon deſiderate, ancor poſſono eſſere amate, & alcune nò. PHI. La cauſa è la differentia delle coſe amabili: lequali, come ſai, ſono di tre ſorti, utili, dilettabili, et honeſte: lequali diuerſamente ſi hanno nell'amore e nel deſiderio. SO. Dichiarami la differentia che è fra loro, cioè amare e deſiderare: e perche meglio ti poſſa intendere, uorrei che faceſſi diffinitione à l'amore e al deſiderio, à fin che in tal diffinitione poſſi comprendere tutte tre le ſorti di quelle. PHI. Non è coſi facile diffinire l'amore & il deſiderio con diffinitione accommodata à tutte ſue ſpecie, come ti pare: che la natura d'eſſi diuerſamente ſi truoua in ciaſcuno di loro, ne ſi legge gliantichi philoſophi hauerli dato

cosi ampla diffinitione:nientedimanco per quello che secondo la presente narratione mi consuona, è diffinire che cosa sia affetto uolontario dell'essere ò di hauere la cosa stimata buona che māca, e di diffinire l'amore, che è affetto uolōtario di fruire cō unione la cosa stimata buona: & da queste diffinitioni non solamente conoscerai la differentia di tali affetti della uolonta, che l'uno (come t'ho detto) è di fruire la cosa con unione, e l'altro dell'essere ò di hauerla; ma ancora uedrai per quelle, il desiderio essere delle cose che mācano: nientedimanco l'amore puo essere di quelle che si hāno, & ancor di quelle che non si hāno: perche il fruire con unione puo essere affetto della uolōta, cosi nelle cose che ci mācano, come in quelle che hauiamo: perche tale affettione non presuppone habito, ne mancamento alcuno, anci è cōmune à tutti due. SO. Ancor che tali diffinitioni hauerebbeno bisogno di piu larga dichiaratione, pur mi basta assai per introduttione di quello che ti domādo della causa della diuersità che si truoua in amare e desiderare nelle tre sorti che hai detto, utile, dilettabile, & honesto. segui adunque. PHI. L'utile, come sono ricchezze, particulari beni d'acquisto, nō sono mai amate e desiderate insieme, anci quādo nō si hāno, si desiano e nō s'amano, per essere d'altri; ma quādo sono acquistate, cessa il desiderio di esse, et allhora s'amano come cose proprie, e si godeno con unione e proprietà: niētedimāco se bē cessa il desiderio di q̄lle particular ricchezze gia possedute, nascono immediate nuoui desij d'altre cose aliene: e q̄lli huomini, la uolōta de quali guarda all'amore dell'utile, hāno diuersi et infiniti desij; e cessando l'uno, ꝑ l'acquistare uiene l'altro maggiore, e

piu affannoso, tal che mai satiano sua uolõta di simili desiderij; & quãto piu posseggono, tanto piu desiano; & sono simili à quelli, che cercano spegnere la sua sete cõ l'acqua salata; che quanto piu beueno, tanto in lor produce maggior sete: ee questo desio delle cose utili si chiama ambitione, ouero cupidità: il temperamento di quello si chiama contentamento, ouero satisfattione del necessario: & è eccellẽte uirtu: & chiamasi ancora sufficiẽtia, perche si contẽta del necessario: & li sauij dicono, ch'el uero ricco è quello, che si contenta di quel che possiede: & cosi come l'estremo di questa uirtu è la cupidità del superfluo, cosi l'altro estremo è il lassare di desiare il bisogno, & chiamasi negligentia. SO. Che dici tu Philone, non son molti philosophi, che giudicano tutte le ricchezze douersi lassare? & alcuni, per dire il uero, non le hãno lassate. PHI. È stata ben questa oppinione d'alcuni philosophi Stoici & Academici: ma quella non è negligentia, il lassare di desiderare & procurare il bisogno; che lo faceuano per conuertirsi alla uita contẽplatiua con intima, & contẽta cõtẽplatione: alla quale uedeuano le ricchezze essere grã de impedimẽto, perche occupano la mẽte, et la diuertiscono dalla sua medesima opera speculatiua, & dalla cõtẽplatione, nella qual consiste sua perfettione & felicità. ma li Peripatetici tẽgono che s'habbi da procurare le ricchezze, essendo di bisogno per la uita uirtuosa: e dicono, che, se ben le ricchezze nõ son uirtu, sono al mãco instrumẽto di q̃lle: p̃che nõ si potria usare liberalità, ne magnificẽtia, limosine, ne altre opere pietose senza beni necessarij & bastãti. SO. Non è assai per simili opere uirtuose la buona dispositione dell'animo pronto per farle quãdo hauesse

do hauesse il modo, & cosi senza ricchezze l'huomo po tria essere uirtuoso? PHI. Non basta tal dispositione sen za l'opere: perche le uirtù son habito di ben fare, lequali s'acquistano perseuerādo nelle buone opere: et essendo co si, che tali opere non si possino fare senza beni, ne segue che senza quelli nō si possono hauer simili uirtu. SO. Et perche nō conobbero questo li Stoici? & li Peripatetici co me possono negare, che le ricchezze non diuertiscano l'a nimo da la felice cōtemplatione? PHI. Cōcedono li Stoi ci, che alcuna uirtu domestica & urbana non si puo ac= quistare senza beni: ma nō t'ingāni, che consista in quel li la felicità, anzi nella uita intellettiua, & cōtemplatiua, per la quale si debbeno lassare le ricchezze, & ancor le uirtu, che da quelle procedono, ueder che nō si cōuertino in uitij, ma in altre uirtu piu eccellēti, & piu propinque à l'ultima felicità. Ne questo ancor possono negare li Pe ripatetici: ne infra loro è altra differentia, se non che li Stoici con il desio del piu nobile non ferno conto del ne= cessario per alcune uirtu morali, quali hāno bisogno de beni, come in effetto conuiene à gli huomini molto eccel= lenti, che cercando acquistare l'ultima felicità, hauendo la chiarezza del sole, cercano lume di cādela, massime co noscēdo tali beni il piu de le uolte esser causa di uitij, piu che di uirtù. Ma li Peripatetici conoscendo le ricchezze non essere necessarie à simili huomini quali son chiari, hā no dimostrato altre gran uirtù per inferiori di quelle, & hanno mostrato come alcune di quelle uirtù s'acqui stano medianti li beni. però cosi l'uno come l'altro con cedeno che la negligentia è il lasciare di desiare il neces= sario, qual è in quelle uirtu che non s'hanno mediante

l'intellettual contemplatione. ſarà adunque uitio contrario della cupidita del ſuperfluo, qual'è l'altro eſtremo: & la ſufficientia di deſiderare il neceſſario è il mezo delli due eſtremi, ilqual'è eccellente uirtù nel deſio dele coſe utili. SO. Si come hai moſtrato nel deſio de le coſe utili un mezo uirtuoſo & due eſtremi uitioſi, trouāſi altri ſimiglianti mezi & eſtremi ne le coſe utili & gia poſſedute? PHI. Si che ſi truouano, & nō meno manifeſti: perche il sfrenato amore, che ſi ha alle ricchezze acquiſtate o poſſedute, è auaritia, qual è officio uile & enorme: perche quando l'amore delle proprie ricchezze è piu del debito, cauſa la conſeruatione di quelle piu del douere, & di non diſpenſarle ſecondo l'honeſtà & l'ordine de la ragione. la moderatione in amare tal coſe con la conueniente diſpenſatione di quelle, è mezo uirtuoſo & nobile, & chiamaſi liberalità. il mancamento de l'amore di queſte coſe poſſedute & non conueniente diſpenſatione di quelle, è l'altro eſtremo uitioſo, cōtrario de l'auaritia, et chiamaſi prodigalità, ſi che l'auaro come il prodigo son uitioſi ſeguendo gli eſtremi de l'amaro de le coſe utili, il liberale è uirtuoſo, che segue il mezo di quelli, & in queſto modo, che t'ho detto, ſi troua l'amore e il deſiderio nelle coſe utili, temperatamente & ſtemperatamente. SO. Mi conſuona queſto modo, che m'hai detto. uorrei intendere, nelle coſe delettabili come l'amore ſia in eſſe, che mi par piu à noſtro propoſito. PHI. Coſi come nelle coſe utili il proprio & reale amore non ſi troua inſieme col deſiderio, ſimilmēte nelle delettabili il deſio non ſi parte da l'amore: perche tutte le coſe delettabili che mancano, fin che interamente ſi ſono hauute, & s'habbia à ſuf=

ficientia di quelle, sempre che si desiderano ò s'appetiscono, parimente s'amano. il beuitore desidera & ama il uino innanzi che lo beua, fin che sia satio di quello: il goloso desidera & ama il dolce innanzi che il mangi, fin che di quello sia satio: & cõmunemente quel che ha sete, sempre che la desidera, ama il beuere: & quello che ha fame, desidera & ama la uiuanda: & l'huomo similmente desidera & ama la dõna innanzi che l'habbi, & cosi la donna l'huomo. hanno ancor queste cose delettabili tal proprieta, che hauute che sono, cosi come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il piu de le uolte l'amore, & molte uolte si conuerte in fastidio & abhorritione: perche quel che ha fame ò sete, di poi ch'è satio, non desidera piu il mangiare, ne il beuere, anzi gli uiene in fastidio, & cosi interuiene nell'altre cose che materialmente dilettano: perche con satietà fastidiosa cessa egualmẽte il desiderio di quelle, di modo che tutti due nelle cose delettabili uiuono, & muoiono insieme. bene è uero che si truouano nelle cose delettabili alcuni intemperati, cosi come si trouano nell'utili, li quali mai si satiano, ne mai cercariano essere satij, come sono i golosi, imbriachi, & lussuriosi, à quali dispiace la satietà, & prestamente tornano di nuouo al desio, & amor di quelle, ouero in desio d'altre di quella sorte. & il desio di tal cose delettabili si chiama propriamente appetito, cosi come quel dell'utile si chiama ambitione ouero cupidità. L'eccesso di desiderare queste cose, che danno dilettatione propria, et il cõuersare in quelle, si chiama lussuria, laqual'è uera lussuria carnale, ò di gola, ò d'altre superfiue delicatezze, ò indebite mollicie: & quelli, che in simili uitij si

nutriſcono, ſi chiamano luſſurioſi: & quando la ragione qualche parte reſiſte al uitio, ſe ben da quello è ſuperata, allhora quei tali uitioſi ſi chiamano incõtinẽti. ma quelli, che laſſano la ragione del tutto, ſenza cercare di cõtraſtare in parte alcuna à l'habito uitioſo, ſi chiamano diſtemperati: & coſi come queſt'eſtremo di luſſuria è nelle coſe delettabili, uitio correſpondente à l'auaritia, & cupidità nell'utile, coſi ſtimo eſſere uitio l'altro eſtremo de la ſuperflua aſtinentia, qual'è nell'utile, correſpõdente uitio à la prodigalità: perche l'uno è uia alla robba, non conueniente à l'honeſto uiuere, & l'altro laſſa la dilettatione neceſſaria al ſoſtentamento de la uitta, & à la conſeruatione de la ſanità. il mezo di queſti due eſtremi è grãdiſſima uirtù, & chiamaſi continentia: & quãdo ſtimulando ancor la ſenſualità, la ragion uince con la uirtù, ſi chiama temperantia, quando la ſenſualità del tutto ceſſa di dar ſtimulo à la uirtuoſa ragione, & l'una & l'altra conſiſte in contenerſi temperatamente dalle coſe delettabili, ſenza mãcare del neceſſario, & ſenza pigliare del ſuperfluo. la chiamano alcuni queſta uirtu fortezza, & dicono ch'el uero forte è quello che ſe medeſimo uince: perche il delettabile ha piu forza nella natura humana, che nõ ha l'utile, per eſſere quello con il quale lei conſerua il ſuo eſſere: & per tãto chi puo moderare queſto eccesſo, cõ uerità ſi puo chiamare uincitore del piu potẽte & intrinſeco inimico. SO. Mi piace quãto hai detto dell'amore et appetito nelle coſe delettabili: ma mi occorre un dubbio in quel c'hai detto, che le coſe delettabili ſi deſiderano & amano quãdo ci mancano, & nõ quando ſono hauute: che ſe ben è coſi la uerità quanto al deſide=

rio, non pare essere uero nell'amore di quelle: perche nel tẽpo che le delettationi s'acquistano, allhora s'amano, ma non prima quãdo mancauano: perche par ch'el gusto di tal dilettatione uiuifichi l'amore di quelle. PHI. Nõ mã co incita l'appetito & aguzza il desio & gusto di quel le, che si uiuifichi l'amore: & tu sai, che non s'appetisce, ne desidera se nõ quel che manca. SO. Hor come uà questa cosa? perche noi uediamo, che le cose delettabili hauẽ dosi nõ solamẽte s'amano, ma ancor s'appetiscono: adunque quel che s'ha, deue mãcare & non hauersi. PHI. E' ben uero, che simil cose acquistãdosi s'amano & desiderano, ma nõ dipoi che interamẽte sono haute: perche hauute che sono, uiene la lor cõpagnia, & perdesi egualmẽ te l'appetito, et l'amor di quelle; che, mẽtre s'acquistano, nõ cessa il mancamẽto fino à la satietà; anzi dico che col primo gusto si sforza il conoscimento per l'approssimatione del dilettabile, & con quello s'incita piu l'appetito & uiuificasi l'amore, & la causa è il sentimẽto dela priuatione; & cõ la presentia & participatione del gusto del dilettabile, che mãca, si fa piu forte è pungitiuo; & quãdo si gusta tãto di tal diletti che si uenghi à satiare, leua del tutto il mãcamento, & cõ quello si leua insieme & cessa l'appetito & amore di tal dilettatione, & uiene in fastidio & disamore, si che l'appetito & l'amore son cõgiunti al mãcamẽto del dilettabile, & nõ à l'acquisto di quello. SO. Mi basta in questo ciò che hai detto: ma hauẽdo detto quello in che sono simiglianti & dissimigliãti l'utile & il delettabile nella ragione d'amare e desiderare seguẽdo la causa de la simigliãza manifesta, mi resta occulta la ragione de la diuersità ò cõtrarietà de la uo=

lōtà; laquale uorria conoſcere, dico perche nell'utile l'amore nō ſi troua con il deſio inſieme, anzi mētre ſi deſidera nō s'ama, & ceſſando il deſio uiene l'amore: & nel dilettabile ſi truoua il contrario: perche tanto quanto ſi deſidera s'ama, & ceſſando il deſiderio ceſſa ancora l'amore. dimmi, come in due ſorti d'amore tanto ſimigliāti ſi truouā tāte oppoſitioni, et qual'è la cauſa. PHI. La cauſa è la diuerſità di godere queſte due ſorti di coſe amate & deſiderate: perche eſſendo l'utile nella cōtinua poſſeſſione de la coſa, quanto piu ſi poſſiede, tanto piu ſi gode la ſua utilità, per la quale l'amore nō uiene fin che nō ſi poſſiede, & ceſſa il deſiderio, et poi uien cōtinuādoſi quādo ſi poſſiede; & mancādo la poſſeſſione & ueramente ceſſando dipoi ch'è hauuta, ſe ben ſarà deſiderio, nō pero ſarà amore. ma del dilettabile la dilettatione ſua nō cōſiſte in poſſeſſione, ne in habito, ò perfetta acquiſitione, ma in una certa attētione meſcolata col mācamento, la qual ceſſata in tutto fa mācare la dilettatiōe, e cōſeguētemēte ceſſa l'appetito et l'amor di tal dilettabile. SO. Mi pare ragiōeuole ch'el deſio richieda il mācamēto del dilettabile, ma l'amore piu preſto mi parrebbe richiedeſſe la preſente dilettatione del dilettabile, & come ſia che nō s'habbi in quel che del tutto manca, nō ſi puo ancor in eſſa hauere amore benche s'habbi il deſio, di modo che l'amore del delettabile deue eſſere ſolamente in quāto diletta, & nō innanzi quādo māca, ne di poi quādo ſatia. PHI. Sotilmēte hai dubitato ò Sophia, & in queſto è ancor la uerità quel che dici: perche l'amore del dilettabile nō debbe eſſere quando la dilettatione è meſcolata col mācamēto: ma tu hai da ſapere, che nel puro appetito del dilettabile

cade una fantastica delettatione se ben nõ si gode ancora in effetto, quel che nõ accade nell'ambitione de l'utile, anzi il mancamẽto suo produce tristezza al desiderãte, & per q̃sto uedrai cõmunemente gli huomini appetitosi del dilettabile essere allegri, & giocondi, & gli ambitiosi de l'utile essere mal cõtẽti e malinconici, & la causa è perche il delettabile ha maggior forza nella fantasia, che l'utile quando mãca, & l'utile ha maggior forza ch'el dilettabile nella real possessione, di sorte che nel dilettabile nõ s'ha mãcamẽto appetitoso senza dilettatione, ne dilettatione effettuale senza mãcamento, & per questa ragione in tutti due parimẽte s'ha amore & desiderio, eccetto che nel mãcameuto appetitoso l'appetito è il desiderio hãno piu forza che l'amore, & nella effettual dilettatione l'amore è piu forte che l'appetito. SO. Mi cõsuona quel c'hai detto: perche uediamo l'imaginati sogni delle cose che molto dilettano produre effettual dilettatione: & alcune uolte il causa la forte fantasia di q̃lle, et ancor che siamo desti. laqual efficacia nõ è nell'imaginatione delle cose utili. ma una cosa mi resta à saper, ch'è questa, de la cõparatiõe di q̃ste due sorti d'amore, qual di loro si truoua piu ampla et uniuersale, et se si possono trouare insieme in una medesima cosa amata. PHI. Molto piu amplo, et uniuersale è il delettabile: perche nõ tutto il delettabile è utile, anci le cose, che piu sensibilmẽte dilettano, sono poco utili à quella persona che dilettano, tanto nella propria dispositione del corpo & sanità, quãto nelli beni acquistati: ma quella dilettatione cõcorrẽdo cõ l'utile per la maggior parte, quãdo per l'utile è conosciuta è dilettabile: quãto piu nell'utile de beni acquistati, li quali

sempre acquistãdosi generano dilettatione à chi gl'acqui sta, ãchor che nella sua cõtinua possessione la dilettatione nõ sia tanta: perche tutta la dilettatione par che sia remedio de l'effetto dell'acquistare di quel che manca, donde piu consiste nell'acquistare de le cose, che nel posséderle. SO. Son satisfatta di quel che m'hai detto delle cose delettabili. già mi parrebbe tẽpo d'intendere dell'amore & desiderio della sorte de le cose honeste: perch'è il piu eccellẽte, & piu degno. PHI. Amare et desiderare le cose honeste è ueramẽte quello che fa l'huomo illustre: perche tali amori e desiderij fanno eccellẽte quella parte dell'huomo piu principale, per la qual è huomo, ouer quella ch'è piu lõtana da materia & oscurità, & piu propinqua alla diuina chiarezza, qual'è l'anima intellettiua, & è quella sola che fra tutte le parti & potentie humane si puo schifare da la brutta mortalità. cõsiste adunque l'amore & desiderio de l'honesto in due ornamenti del nostro intelletto, cioè uirtù & sapientia: perche questi sono il fondamẽto de la uera honestà, la qual precede à l'utilità de l'utile, & à la dilettatione del dilettabile, per essere il delettabile principalmẽte nel sentimẽto utile, & nel pensamento, et l'honesto è nell'intelletto, che tutte l'altre potentie eccede, & per essere l'honesto il fine per il quale gl'altri due sono ordenati. perche l'utile è cercato per il delettabile, che mediante le ricchezze e beni acquistati si puo godere i diletti de la natura humana. il delettabile è per sostentamẽto del corpo: il corpo è istrumẽto che serue a l'anima intellettiua nelle sue attioni di uirtù & sapientia, tal ch'el fine de l'huomo consiste nell'attioni honeste, uirtuose, & sapienti, le quali tutte l'altre attioni

humane precedeno, & tutto l'altro amore, & desiderio. SO. Tu hai mostrato l'eccellentia de l'honesto sopra il delettabile & utile: ma il proposito nostro è uerso la differentia ch'è fra l'amore & il desiderio ne l'honesto, et come sono simiglianti à quel che si truoua nel dilettabile & utile. PHI. Gia ero per dirtelo, se non m'interrompeui. L'amor & desiderio delle cose honeste è in parte simigliante à l'utile & delettabile insieme, & in parte simile al delettabile, & dissimile à l'utile, & in parte simile à l'utile & dissimile al delettabile, & in altra parte dissimile à tutti due. SO. Dichiarami ciascuna di queste parti separatamente. PHI. È simile l'honesto à li due altri utile & delettabile nel desiderio: perch'è sempre di quel che manca: che cosi come si desiderano le cose utili et delettabili quãdo mancano, cosi si desidera la sapiẽtia, atti, & habiti uirtuosi, quando nõ s'hanno. & è tanto simile l'honesto al delettabile in questo, che in tutti due parimente si truoua l'amore col desiderio: perche del medesimo modo che le cose delettabili quando si desiderano, s'amano ancor che nõ sieno hauute, cosi la sapientia & uirtu, mẽtre che nõ s'hanno non solamẽte si desiderano, ma ancor s'amano. ma in questo l'honesto è dissimile à l'utile, anci è cõtrario, che le cose de l'utile quãdo nõ s'hãno si desiderano & nõ s'amano. SO. Qual è la causa di questa simigliãza che ha l'honesto col delettabile, & della simigliãza che ha cõ l'utile? che di ragione le cose honeste, come la uirtu & sapiẽtia, quando nõ s'hanno non si debbono amare, ma ben si desiderano: che la uirtu et sapiẽtia nostra, quãdo nõ l'hauiamo, nõ ha in se essere alcuno, ò sono della sorte della sanità nõ hauuta, ò delle cose che nõ

hãno alcuno essere per ilqual possino essere amate. PHI. L'utile quãdo nõ si possiede in atto, è totalmente alieno da chi lo desidera, & per questo ancor che si truoui & habbia l'essere, nõ puo essere amato: ma inãci ch'el delet tabile, come gia t'ho detto, s'habbi realmente, il desiderio di quello produce una certa incitatione et un certo essere delettabile nella fantasia, ilqual è suggetto dell'amore: perche quel poco essere è proprio dell'amãte in se medesi mo, & nõ mãco anci molto piu il desiderio della sapiẽtia & uirtù, & cose honeste causano un certo modo d'essere di quelle cose nell'anima intellettiua: però che il deside= rare uirtù & desiderare sapientia è propria sapiẽtia, & è piu honesto desiderare: & questo tal essere nelle cose ho neste che si desiderano & nõ s'hãno, è proprio in noi al= tri nella parte piu eccellẽte, & però è degno il desiderio di tal cosa d'essere accõpagnato da nõ lẽto amore, di mo do che piu amplamente puo seguire l'essere desiderabile che si truoua nell'honesto, che quel che si truoua nel delet tabile, si che in tutti due si truoua il desio accõpagnato cõ l'amore quãdo nõ s'hãno, elquale nõ si truoua nell'utile. SO. Mi basta: dichiarami l'altre due parti che restano. PHI. Si confà l'honesto cõ l'utile nell'amor delle cose in teramẽte hauute & possedute: che si come le cose utili di poi che si sono acquistate s'amano, cosi la sapiẽtia et uir= tù delle cose honeste, dipoi che si posseggono, sono grãde= mẽte amate, nella qual cosa l'honesto è dissimile al delet= tabile: perche dipoi ch'el delettabile s'è hauuto, perfetta mẽte nõ s'ama, ma piu presto suol uenire in odio et fasti dio. adunq; l'honesto è dissimile à tutti due, utile, & de= lettabile, nõ solamẽte nell'essere accõpagnato sempre da

l'amore,cosi quãdo si desidera & nõ s'ha,come quãdo si ha et nõ si desidera: ilche nõ si truoua in alcuno delli altri due. ma ancora è dissimile à loro in un'altra cosa et notabil proprietà,che la uirtù nelli altri due consiste nel mezo dell'amare è desiderare: il superfluo delle cose delettabili & utili son gli estremi,da quali procedeno tutti li maggior uitij humani. ma nelle cose honeste quãto l'amor & desiderio è superfluo & sfrenato,tãto piu è laudabile & uirtuoso,& il poco di questo è uitio: che chi di tal amor & desiderio fusse priuato,nõ solamẽte sarebbe uitioso,ma ancora inhumano: perche l'honesto è il uero bene,& il bene(come dice il philosopho)è ꝗl che tutti gli huomini desiderano,se bẽ ciascuno naturalmẽte desideri sapere. SO. Altrimẽti mi par hauere intesa questa dissimigliãza. PHI. In che modo? SO. Dicono,che dell'honesto l'estremo del superfluo è uirtuoso; perche quãto piu si desidera,ama,& segue,tãto piu è uirtù: & l'estremo del poco è uitio; perche nõ è maggiore uitio,che lassare d'amare le cose honeste. nell'altre due,utile & delettabile,si truoua l'opposito:perche la uirtù cõsiste nell'estremo del poco desiderare,amare,e seguire le cose utili e delettabili,e'l uitio cõsiste nell'estremo del molto cercarle, et nell'eccessiua solicitudine di ꝗlle,di sorte,che la uirtù dell'honesto è nell'eccessiuo amore di ꝗllo,& il uitio nel poco amore; et la uirtù dell'utile et delettabile è in amarle poco,et il uitio in amarle assai. PHI. In alcuna sorte d'huomini è uera ꝗsta tua sentẽtia; perche la uirtù dell'utile et delettabile cõsiste nell'estremo del poco amarle e seguirle: ma nõ è uera uniuersalmẽte; perche cõmunemẽte nella uita morale la uirtù di questi due cõsiste nella medio=

crità, & non in estremo alcuno : che cosi come è uitio amare troppo l'utile et delettabile, cosi è uitio ancora il nõ amarlo, ò, per dire meglio, amarlo mãco del bisogno, come di sopra t'ho detto . & li Peripatetici è ben uero che in quelli che seguono la uita contẽplatiua & intellettuale, nella qual consiste l'ultima felicità, hanno per uitio la cura delle cose utili & il desiderio del delettabile nõ solo nell'eccesso, ma ancora nel mediocre , & la strettezza è necessaria per la intima contẽplatione : perche à l'uso di quelli è nõ poco impedimento, & il necessario suo cõsiste in molto mãco, che nõ fa quel de uirtuosi morali, secondo prouano li Stoici ; di modo, che nella uita morale la uirtu consiste nel mezo delle cose utili & delettabili, et nella uita contẽplatiua consiste nell'estremo del poco utile & delettabile, nella uita morale tutti due l'estremi son uitij, nella contẽplatiua il uitio consiste solamẽte nel poco. SO. Conosco, come tutte due le sentẽtie hãno loco: ma dimmi la causa di questa dissimiglianza che si truoua fra l'honesto, l'utile, e'l delettabile. PHI. La causa è q̃sta, che si come il sfrenato appetito della delettatione, & l'insatiabil cupidita delle ricchezze son quelle che mettono al fondo la nostra anima intellettiua, & nel loto della materia, & oscurano la mente chiara cõ la tenebrosa sensualità, cosi l'insatiabile & ardẽte amore della sapientia è uirtu delle cose honeste, et quello che fa diuino il nostro intelletto humano, & il nostro fragil corpo uaso di corruttione cõuertono in instrumẽto d'angelica spiritualità. SO. La moderatione et mediocrità nelle cose utili e dellettabili nõ l'hai tu per honeste? PHI. Poi che son uirtu, perche nõ sarãno ancor honeste? SO. Adunq; se sono honeste, l'estre=

mo suo pche è uitio? che tu hai detto le cose honeste hauer la uirtu nell'eccesso, & nõ nel poco, et ancor nella medio crità: et dall'altra parte dici che della mediocrità dell'utile & delettabile l'eccesso è uirtu. questo parimente è cõtradittione. PHI. Poi che hai sottile ingegno, procura di farlo sapiẽte. La uirtu che si troua nell'utile et delettabile, nõ è per sua natura: perche la sensual dilettatione, ouer la fantastica utilità delle cose esteriori che sono aliene di spiritualita intellettiua, qual è origine delle cose honeste, in quella quanto l'amore & desiderio è piu eccellẽte, tãto la uirtu & honestà è piu degna, ma l'utile e'l delettabile solo possono hauere ragiõe intellettuale nella moderatione & mediocrità dell'amore et desiderio di quelle, che tal moderatione & mediocrità è solamẽte la uirtù che in quella si truoua, et mãcando quel mezo piu ò meno è uitio nell'utile & delettabile: perche questi tali amori spogliati di ragione sono cattiui & uitiosi, & piu presto d'animali bruti che d'huomini, & il mezo che la ragione fa in questo è solamente uero amore, & da quel mezo si uerifica che quãto piu eccessiuamẽte si desidera, ama, e segue, tãto piu ueramẽte è uirtu, pche gia tal desiderio nõ è piu delettatione, ne utilità, ma depende dalla moderatione di quelle, ch'è uirtu intellettiua, & ueramẽte è cosa honesta. SO. M'hai satisfatto delle differẽtie che si truouano nell'amare & desiderare le cose uolõtarie, & ho inteso la causa di tali differẽtie, ma io uoglio ancora saper da te d'alcune cose amate & desiderate, di qual sorte delle tre sopradette specie d'amore sono, come è la sanità, i figliuoli, il marito, la moglie, et ancora la potẽtia, il dominio, l'imperio, l'honore, la fama, et la gloria

che tutte son cose che s'amano et desiderano, & nõ è ben manifesto se sono del genere dell'utile, ò del delettabile, ò uero dell'honesto: che se bene in una parte paiano delettabili per la delettatione che si consegue in hauerle, dall'altra parte pare che non sieno, perche dipoi che si hanno & si possеggono ancor s'amano senza uenire in satietà & fastidio, ilche piu presto parrebbe delle cose utili & honeste che delettabili. PHI. La sanità ancor che consegua l'utile, pure il proprio suo è il delettabile: & non è inconueniente, che delle cose delettabili alcune ne sieno utili, cosi come dell'utili molte ne sono delettabili, & in tutte due alcune si truouano honeste. la sanità adunque principalmente ha del delettabile cõueniente alla sua dilettatione, & non solamente è utile, ma ancora è honesta, & per questo la satietà sua nõ è noiosa, ne mai uiene in fastidio come l'altre cose puramente delettabili, che quando si possеggono non si stimano, come quando mancano & si desiderano. È un'altra causa ancora, per laquale la sanità non s'ha à noia, ne uiene in fastidio: perche il sentimẽto della sua delettatione nõ è solamẽte appresso i sentimenti materiali esteriori, come il gusto à modo delle cose che si mangiano, ò del tatto come la carnal delettatione, ò dell'odorato come gli odori liquali presto uẽgono in fastidio; ma ancora è appresso i sentimẽti spirituali, che piu tardi si satiano, perche nõ cõsiste in odire, come le dolci harmonie, & le soaui uoci, ne ancora in uedere, come le belle & proportionate figure, anci la delettatione della sanità si sẽte cõ tutto il sentimẽto humano, cosi del sentimẽto esteriore, come interiore, & ancora nella fantasia, et quãdo nõ si ha, nõ solamẽ

te si desidera cõ l'appetito sensitiuo, ma ancora cõ la propria uolontà gouernata dalla ragione, di sorte che è una delettatione honesta, bẽche per la cõtinua possessione suole essere mãco stimata. SO. Mi basta quel che hai detto della sanità: dì de figliuoli. PHI. Li figliuoli bẽche qualche uolta sieno desiderati per l'utile, come è per la successione delle ricchezze, & per l'acquisto di quelle, niẽte dimãco l'amore suo & natural desiderio è ancor delettabile & però nõ si truoua simigliãte nelli animali bruti, che le lor delettationi nõ si stendono se nõ nelli cinque sentimẽti esteriori sopra nominati, che se bene il uedere & udire i figliuoli causa delettatione à padri, non per questo il fine del suo desiderio è solamẽte in hauerli, che la principal delettatione consiste nella fantasia & cogitatione, qual è spiritual potẽtia, che non è quella di sentimẽti esteriori, & per questo nõ è la sua satietà fastidiosa, & maggiormente che non si desiderano sol con il puro sensuale appetito, ma ancora la uolonta dirizzata dalla mente rationale, qual è gouernatrice nõ errãte della natura, che, come dice il philosopho, mãcãdo alli animali l'indiuidua le perpetuità, conoscẽdosi mortali, desiderano d'essere immortali almanco per li figliuoli, che è desiderio della possibile immortalita delli animali mortali: & per essere in questo differente la delettatione de figliuoli all'altre cose delettabili, segue che quãdo si hãno non uengono in satietà fastidiosa, & in q̃sto son simigliãti alla sanita, che non solamẽte per la possessione cessa l'amore, anci dipoi che si sono hauuti s'amano & cõseruano cõ efficace diligẽza, et q̃sto uiene per il desiderio che gli resta della futura immortalità, di sorte che la delettatione de figliuoli, p essere

honesta nelli huomini, ha la proprietà del cõtinuo amor che si truoua nelle cose honeste, come interuiene nella sanità. SO. Ho compreso quel che m'hai detto dell'amor de figliuoli: dimmi adesso dell'amore della moglie al marito, et del marito alla moglie. PHI. Manifesta cosa è, che l'amor de maritati è delettabile, ma debbe essere cõgiõto con l'honesto, et per questa causa dipoi che s'è hauuta la delettatione, resta il reciproco amore sempre conseruato, & cresce cõtinuamente per la natura delle cose honeste. Congiugnesi ancora nell'amore matrimoniale l'utile cõ il delettabile & honesto, per riceuere continuamente gli maritati utile l'uno dell'altro, ilquale è una gran causa di far seguire l'amore infra di loro, tal che essendo l'amor matrimoniale delettabile, si continua per la compagnia che ha con l'honesto ò con l'utile & con tutti due insieme. SO. Dimmi hora del desiderio che hãno gli huomini della potentia, dominio, & imperio, di che sorte è, et come s'intitula l'amor di quelli. PHI. Amare e desiderare le potẽtie è del delettabile cõgionto cõ l'utile: ma perche la sua delettatione nõ è materiale quanto al sentimẽto, ma spirituale nella fantasia e cogitatione humana, & ancora per essere cõgiõta cõ l'utile, però gli huomini che posseggono le potẽtie nõ si satiano di quelle, anci i regni, imperij, & dominij, dipoi che sono acquistati, s'amano et conseruano con astutia, & solicitudine, nõ perche habbino dell'honesto, che in uero in pochi di simili desiderij si truoua honestà, ma perche l'imaginatione humana, nella qual cõsiste la delettatione, non si satia come li sentimenti materiali, anci di sua natura è poco satiabile, et tãto piu per essere q̃lli desiderij nõ mãco dell'utile che del dilettabile,

bile,ilquale è cauſa d'amare tali dominij poſſeduti,et di conſeruarli con grande ſolicitudine,deſiderando ſempre creſcerli con cupidità inſatiabile, & appetito sfrenato. SO. Mancami à ſapere dell'honore,gloria,& fama,in qual delle tre ſorti d'amore ſi deue collocare. PHI. L'honore è di due ſorti. l'uno falſo & baſtardo, & l'altro uero & legitimo. il baſtardo è il luſinghiero della potentia,il legitimo è premio della uertù. l'honore baſtardo,che li potenti deſiderano & procurano,è della ſorte del dilettabile: ma perche la ſua dilettatione nõ conſiſte nel ſatiabile ſentimento,ma ſolamente nell'inſatiabil fantaſia, però non interuiene in quella ſatietà alcuna,come accade nell'altre coſe dilettabili,anzi ſe bene gli manca l'honeſto, perche in effetto è aliena da ogni honeſtà,non manco dipoi che è acquiſtato ſi cõtinua & conſerua con deſiderio d'inſatiabile augumento. ma l'honore legitimo come che ſia premio delle uertù honeſte, ſe bene è di ſua natura delettabile, la ſua delettatione è meſcolata con l'honeſto,& per queſto & per eſſere ancora il ſuggetto ſuo la ſmiſurata fantaſia,interuiene che,dipoi che s'è acquiſtata,s'ama & deſidera l'augumento ſuo con inſatiabil deſiderio,& nõ ſi cõtẽta la fantaſia humana di cõſeguire l'honore & gloria per tutta la uita, ma ancora la deſidera & procura largamente per dipoi la morte, laqual propriamente ſi chiama fama. è ben uero,ancor che l'honore ſia premio della uertù,non però è debito fine de gli atti honeſti & uirtuoſi, ne per quello ſi debbe operare: perche la fine dell'honeſto conſiſte nella perfettione dell'anima intellettiua,laquale con li uirtuoſi atti ſi fa uera,netta,& chiara,& con la ſapientia ſi fa orna-

honore di doi sorti

ta di diuina pittura: però non puo consistere nell'oppi=
nione de gli huomini che pongono l'honore & la gloria
nella memoria & scrittura che conseruano la fama, ne
mãco debbe consistere il proprio fine della pura honesta
nel fantastico diletto che piglia il glorioso della gloria, et
il famoso della fama. questi son bene i premij che debita
mente debbeno conseguire i uirtuosi, ma non il fine che li
muoue à fare l'opere illustri. debbesi lodare la uirtu ho
nesta, ma nõ si debbe operare la uirtu per essere lodato:
et se ben li lodatori fanno crescere la uirtu, scemaria piu
presto quãdo essa lode fusse il fine perche si facesse: ma
per la colligatione, che hãno tali delettationi con l'hone=
sto, sempre sono apprezzate, et amate, et sempre si deside
ra augumẽtarle. SO. Di q̃lle cose che t'ho domãdato, son
satisfatta, et conosco essere tutte della sorte del dilettabile
fantastico: ma in alcune si mescola l'utile, & in alcune
altre l'honesto, et in alcune tutti due, et per q̃sto l'habito
suo non genera satieta ne fastidio. al presente mi resta à
sapere da te dell'amicitia humana, et amor diuino, di che
sorte sono, e di che cõditione. PHI. L'amicitia de gli huo
mini qualche uolta è per l'utile & qualche uolta per il
delettabile, ma q̃sti nõ sono perfetti amici, ne ferma ami
citia: perche leuata l'occasione di tali amicitie, uoglio di
re che cessando l'utile & la delettatione, finiscono et dis=
soluõsi le amicitie, che da q̃lle nascono. ma la uera amici
tia humana è q̃lla che è causa dell'honesto, et uincolo de
le uirtu: perche tal uincolo è indissolubile, et genera ami
citia ferma et interamẽte perfetta. questa è solamẽte fr.
tutte l'amicitie humane la piu cõmẽdata & lodata, &
è causa di colligare gli amici in tãta humanita, ch'el be=

ne ò male proprio di ciascuno di loro è cõmune all'uno e l'altro, & qualche uolta diletta piu il bene & attrista il male all'amico che al proprio patiente, & spesso piglia l'huomo parte de gli affanni dell'amico per alleggerirlo di quelli, ò ueramẽte per soccorrerlo con l'amicitia nelle sue fatiche, che la cõpagnia nelle tribulationi è causa che mãco si sentono, et il philosopho diffinisce tali amicitie dicendo, ch'el uero amico è un'altro se medesimo, per denotare che chi è nella uera amicitia ha doppia uita constituita in due persone, nella sua, e in quella dell'amico, tal che l'amico suo è un'altro se medesimo, & ciascuno di loro abbraccia in se due uite insieme, la propria sua, & quella dell'amico, & con eguale amore ama tutte due le persone, & parimente conserua tutte due le uite, & per questa causa cõmanda la sacra scrittura l'honesta amicitia dicẽdo, Amarai il prossimo come te medesimo. uuole che l'amicitia sia di sorte, che si faccino uniti parimente, & un medesimo amore sia nell'animo di ciascuno de gli amici. & la causa di tale unione & colligatione è la reciproca uirtu ò sapiẽtia di tutti due gli amici, laquale per la sua spiritualita et alienatione da materia et astratione delle conditioni corporee rimuoue la diuersita delle persone all'indiuiduatione corporale, & genera ne gli amici una propria essentia mẽtale conseruata con sapere & cõ un amore & uolonta cõmune à tutti due, cosi priuata di diuersita & discrepantia, come se ueramente il suggetto dell'amore fusse una sola anima et essentia cõseruata in due persone, & nõ multiplicata in q̃lle. & in ultimo dico questo, che l'amicitia honesta fa d'una persona due, & di due una. SO, Dell'amicitia humana in

poche parole m'hai detto assai cose. ueniamo à l'amor diuino, che desidero saper di quello, come del supremo & maggiore che sia. PHI. L'amor diuino non solamẽte ha dell'honesto, ma cõtiene in se l'honestà di tutte le cose & di tutto l'amor di quelle, come che sia: perche la diuinità è principio, mezo, & fine di tutti gli atti honesti. SO. Se è principio, come puo essere fine, & ancor mezo? PHI. È principio, perche dalla diuinità depende l'anima intellettiua agẽte di tutte l'honestà humane, laquale non è altro che un piccolo razzo dell'infinita chiarezza di Dio appropriato all'huomo per farlo rationale, immortale, & felice. et ancora questa anima intellettiua per uenire à fare le cose honeste bisogna che participi del lume diuino: perche non ostante che quella sia prodotta chiara, come razzo della luce diuina, per l'intendimẽto della colligatione che tiene col corpo, & per essere offuscata dalla tenebrosità della materia, non puo peruenire all'illustri habiti della uirtù, & lucidi concetti della sapiẽtia, se non ralluminata dalla luce diuina in tali atti & cõditioni, che cosi come l'occhio, se ben da se è chiaro, non è capace di uedere i colori, le figure, & altre cose uisibili, senza essere illuminato dalla luce del sole, laquale distribuita nel proprio occhio & nell'oggetto che si uede, & nella distantia che è fra l'uno & l'altro, causa la uisione oculare attualmẽte, cosi il nostro intelletto, se ben'è chiaro da se, è di tal sorte impedito nelli atti honesti & sapienti dalla cõpagnia del rozo corpo, & cosi offuscato, che gliè di bisogno essere illuminato dalla luce diuina; laquale reducendolo dalla potentia all'atto, & illuminato le specie & le forme delle cose procedenti dall'atto cogi=

tatiuo, quale è mezo fra l'intelletto e le ſpecie della fantaſia, il fanno attualmente intellettuale, prudente, & ſapiente, inclinato à tutte le coſe honeſte, e retinente dalle dishoneſte; & leuandoli totalmẽte tutta la tenebroſità, reſta lucido in atto perfettamente: ſi che nell'un modo & nell'altro il ſommo Dio è principio, dalquale tutte le coſe honeſte humane depẽdeno, coſi la potentia, come l'atto di quelle. & eſſendo il ſupremo Dio pura, ſomma bontà, honeſtà, et uirtù infinita, biſogna che tutte l'altre bontà, & uirtù dependino da lui, come da uero principio et cauſa di tutte le perfettioni. SO. Giuſto è ch'el principio delle coſe honeſte ſia nel ſommo fattore: ne in queſto era dubbio alcuno: ma in che modo è mezo, et fine di q̃lle? PHI. La pia diuinità è mezo à ridurre ad effetto ogni atto uirtuoſo & honeſto: perche eſſendo la prouidentia diuina appropriata con maggior ſpecialità à quelli che participano delle diuine uirtù, & tanto piu particularmente, quanto piu participano di quelle, non è dubbio che non ſieno grandemẽte adiutrici nell'opera di tali uirtù, dãdo aiuto à quelli tali uirtuoſi per cõſeguire gli atti honeſti & riducerli à perfettione. ancora è mezo in tali atti in un'altro modo: perche come cõtiene in ſe tutte le uirtù et eccellẽtie, è eſſempio imitatiuo di tutti quelli che cercano operare uirtuoſamẽte. qual maggior pietà & clemẽtia, che quella della diuinità? qual maggior liberalità, che quella, che di ſe fa parte à ogni coſa prodotta? qual piu intiera giuſtitia, che quella del ſuo gouerno? qual maggior bontà, piu ferma uerità, piu profonda ſapientia, piu diligente prudentia, che quella che conoſciamo eſſere nella diuinità? non perche la conoſciamo

ſecondo l'eſſere che ha in ſe medeſima, ma per l'opere ſue che uediamo nella creatione & conſeruatione delle creature dell'uniuerſo, di modo che chi cõſiderara nelle uirtu diuine, l'imitatione di quelle è uia & mezo à tirarci à tutti gli atti honeſti & uirtuoſi, & à tutti i ſauij concetti, à quali l'humana cõditione puo arriuare; che non ſolamente Dio è padre à noi nella generatione, ma maeſtro & marauiglioſo amminiſtratore, per attraherci à tutte le coſe honeſte mediante li ſuoi chiari & manifeſti eſſempi. SO. Mi piace molto che l'onnipotẽte Dio nõ ſolamente ſia principio d'ogni ben noſtro, ma ancor mezo. uorria ſapere in che modo è fine. PHI. Solo Dio è fine regolato di tutti gli atti humani: perche l'utile è per acquiſtare il conueniẽte delettabile, & la neceſſaria delettatione è per la ſuſtentatione humana, laquale è per la perfettione dell'anima, et queſta ſi fa perfetta primamẽte con l'habito uirtuoſo, & dipoi di quello uenendo alla uera ſapiẽtia, il fine della quale è il conoſcere Dio, quale è ſomma ſapiẽtia, ſomma bonta, & origine d'ogni bene. & queſto tale conoſcimẽto cauſa in noi immenſo amore pieno di eccellentia & honeſta: perche tanto è amata la coſa honeſtamẽte, quanto è conoſciuta per buona; & lo amore di Dio debbe eccedere ogni altro amore honeſto, & atto uirtuoſo. SO. Io ho inteſo che altra uolta hai detto, che per eſſere infinito, & in tutta perfettione, non ſi puo conoſcere dalla mẽte humana, laquale è in ogni coſa finita & terminata: perche quello che ſi conoſce ſi debbe cõprẽdere. & come ſi cõprẽdera l'infinito dal finito, & l'immẽſo dal poco? & nõ potẽdoſi conoſcere, come ſi potra amare? che tu hai detto che la coſa buona biſogna

conoſcerla, prima che s'ami. PHI. L'immẽſo Dio tanto s'ama, quanto ſi conoſce: & coſi come da gli huomini interamẽte nõ puo eſſere conoſciuto, ne ancor la ſua ſapiẽtia dalla gente humana, coſi non puo interamente eſſere amato in quel grado da gli huomini che dalla parte ſua ſi conuiene: ne la noſtra uolonta è capace di coſi eccesſiuo amore, ma della noſtra mente è conoſcere ſecondo la posſibilita del conoſcere, ma non ſecondo l'immẽſa eccellentia del conoſciuto: ne la noſtra uolonta ama ſecondo che lui è degno d'eſſere amato, ma quanto ſi puo eſtẽdere in lui nell'atto amatorio. SO. Si puo ancor conoſcere la coſa che per il conoſcente non ſi comprẽda? PHI. Baſta che ſi comprenda quella parte che della coſa ſi conoſce: che il conoſciuto ſi comprẽde dal conoſcente ſecondo il potere del conoſcente, & non ſecondo quello del conoſciuto. non uedi tu che s'imprime & comprende la forma dell'huomo nel ſpecchio, non ſecondo il perfetto eſſere humano, ma ſecondo la capacita & forza della perfettione del ſpecchio, ilquale è ſolamente figuratiuo, & nõ eſſentiale? il fuoco è cõpreſo dall'occhio, non ſecondo la ſua ardente natura, che ſe coſi fuſſe l'abbrucciaria, ma ſolamente ſecondo il colore, & figura ſua. & qual maggiore eſſempio che eſſere compreſo il grande emiſperio del cielo da ſi piccola parte come è l'occhio? uedi che è tanta la ſua piccolezza, che ſi truoua alcun ſauio che crede eſſere indiuiſibile, ſenza potere riceuere alcuna diuiſione naturale. però l'occhio comprende le coſe ſecondo la ſua forza oculare, ſua grandezza, & ſua natura, ma non ſecondo la conditione delle coſe uiſte in ſe medeſimo: & di queſta ſorte comprende il no=

ſtro piccolo intelletto l'infinito Dio, ſecondo la capacità & forza intelligibile humana, ma non ſecondo il pelago ſenza fondo della diuina eſſentia, & immenſa ſapientia, allaqual cognitione ſegue et reſpõde l'amor di Dio conforme all'habilità della uolontà humana, ma non proportionata all'infinita bõtà di eſſo ottimo Dio. S O. Dimmi, ſe in queſto amor di Dio ſi meſcola deſiderio. P H I. Anzi non è mai ſpogliato l'amor diuino d'ardente deſiderio, ilqual è d'acquiſtare quel che manca del conoſcimento diuino, di tal modo che creſcendo il conoſcimento, creſce l'amore della diuinità conoſciuta, che eccedendo l'eſſentia diuina il conoſcimento humano in infinita proportione, & non manco la ſua bontà l'amor che gli humani gli portano, però reſta all'huomo ſempre felice, ardentiſſimo, & sfrenatiſſimo deſiderio di creſcere ſempre il conoſcimẽto et amor diuino: delqual creſcimẽto l'huomo ha ſempre poſſibilità dalla parte dell'oggetto conoſciuto et amato: bẽche dalla parte ſua potria eſſere fuſſero determinati tali effetti in quel grado che l'huomo piu innãci non puo arriuare, ouero che ancor dipoi dell'eſſere nell'ultimo grado gli reſta impreſſione di deſiderio, per ſapere quel che gli mãca ſenza poſſerui mai peruenire, ancor che fuſſe beato, per l'eccellentia dell'animo oggetto ſopra la potentia & habito humano. benche tal reſtante deſiderio ne beati nõ debbe cauſare paſſione per il mancamẽto, poi che nõ è impoſſibilità humana hauer piu, anci gli da sõma dilettatione l'eſſere uenuti nell'eſtremo della ſua poſſibilità, et nel conoſcimẽto et amor diuino. S O. Poi che ſiamo uenuti à q̃ſto, uorria ſaper in che modo conſiſte queſta beatitudine humana. P H I. Diuer=

se sono state l'oppinioni delli huomini nel suggetto della felicità. molti l'hanno posto nell'utile & possessione di beni della fortuna, & abundantia di quelli fin che dura la uita. ma la falsita di questa oppinione è manifesta: perche simili beni esteriori sono causati per l'interiori, di modo che questi dependono da quelli, & la felicita debbe cōsistere nelli piu eccellenti, & questa felicita è fine dell'altre, & nō per nissuno altro fine, ma tutti son per questo, massime che simili beni esteriori sono in potere della fortuna, & la felicita debbe essere in potere dell'huomo. alcuni altri hāno hauuta diuersa oppinione, dicendo che la beatitudine cōsiste nel delettabile: & questi sono gli Epicurei, quali tengono la mortalita dell'anima, & nissuna cosa credono essere felice nell'huomo eccetto la delettatione in qual si uoglia modo. ma la falsita di questa loro oppinione non è ancora occulta: perche il delettabile corrompe se medesimo quando uiene in satieta & fastidio, & la felicita da intiero contentamento & perfetta satisfattione, & di sopra habbiamo detto ch'el fine del delettabile è l'honesto, & la felicita non è per altro fine, anci è causa finale d'ogni altra cosa, si che senza dubbio la felicita consiste nelle cose honeste, & nelli atti & habiti dell'anima intellettiua, qual sono li piu eccellēti & fine delli altri habiti humani, & son quelli mediante liquali l'huomo è huomo, & di piu eccellentia che nissuno altro animale. SO. Quanti, & quali sono questi habiti delli atti intellettuali? PHI. Dico che son cinque, Arte, Prudētia, Intelletto, Scientia, & Sapientia. SO. In che modo le diffinisci? PHI. L'arte è habito delle cose da farsi secondo la ragione, & son quelle che si fanno con le mani & con

Habiti dell' intelletto cinque.

opera corporale, & in questo habito s'intercludeno tutte l'arti meccaniche, nelle quali s'adopera l'instrumento corporale. La prudentia è habito delli atti agibili secōdo la ragione, & consiste nell'opera de buoni costumi humani, & in questa s'interclude tutte le uirtu che s'operano mediante la uolonta, & gli effetti uolontarij d'amore et desiderio: l'intelletto del quale è principio di sapere, quali habiti son conosciuti & concessi da tutti naturalmēte, quando li uocaboli sono intesi, come è quello, ch'el bene si debbe procurare, & il male fuggire, & che li contrarij non possono stare insieme, & altri simili, nei quali la potentia intellettiua s'opera nel suo primo essere. La sciētia è habito della cognitione, & conclusione, qual si genera delli sopradetti principij, & in questa s'interclude le sette arti liberali, nella quale s'opera l'intelletto nel mezo del suo essere. La sapientia è habito di tutte due insieme, che è di principio & di cōclusione di tutte le cose che hāno essere. questa sola arriua al conoscimēto piu alto del le cose spirituali, & li Greci la chiamano theologia, che uuol dire scientia diuina: et chiamosi prima philosophia, per essere capo di tutte le scientie: & il nostro intelletto s'opera in questa nel suo ultimo & piu perfetto essere. SO. La felicita in quale di questi due habiti ueri cōsiste? PHI. Manifesto è, che non cōsiste in arte, ne in cose artificiali, che piu presto leuano la felicita che la procacciano: ma consiste la beatitudine nelli altri habiti, gli atti de quali s'includeno in uirtu, ò sapientia, nelle quali ueramēte la felicita consiste. SO. Dimmi piu particularmente, in qual di queste due consiste ultimamēte la felicita, ò nella uirtu, ò nella sapientia. PHI. Le uirtu morali son uie

necessarie per la felicita, ma il proprio suggetto di quelle è la sapientia, laquale non saria possibile hauerla senza le uirtu morali, che chi nõ ha uirtu nõ puo essere sapiẽte, cosi come il sauio non puo essere priuato di uirtu, di modo che la uirtu è la uia della sapientia & lei il loco della felicita. SO. Molte sono le sorti del sapere, & diuerse sono le scientie, secondo la moltitudine delle cose acquistate, & la diuersita & modo che son conosciute dall'intelletto. dimmi adũq;, in quali et in quãte cõsiste la felicita, s'è in conoscere tutte le cose che si truouano, ò in parte di q̃lle, ò se cõsiste nella cognitiõe d'una cosa sola, et qual potria essere q̃lla cosa, che la sua sola cognitiõe fa il nostro intelletto felice. PHI. Furono alcuni sapiẽti, che stimorono cõsistere la felicita nella cognitione di tutte le scientie delle cose, et in tutte senza mãcarne alcuna. SO. Che ragione mostrano in cõfirmatiõe della loro oppiniõe? PHI. Dicono, ch'el nostro intelletto è in principio et pura potẽtia d'intẽdere, laqual potẽtia nõ è determinata ad alcũa sorte di cose, ma è cõmune et uniuersale à tutte: et (come dice Aristotile) la natura del nostro intelletto è possibile à intẽdere et riceuere ogni cosa, come la natura dell'intelletto agẽte, che è q̃llo che fa le simili intellettiue, et illumina di q̃lle il nostro intelletto, e li fa fare ogni cosa intellettuale, et illumina & imprime ogni cosa nell'intelletto possibile, et nõ è altro che essere redutto dalla sua tenebrosa potẽtia all'atto, illuminato ꝑ l'intelletto agẽte. segue che sua ultima ꝑfettione, et sua felicita debbi cõsistere nell'essere intieramẽte ridutto di potẽtia in atto di tutte le cose che hãno essere: perche essẽdo esso in potẽtia à tutte, debbe esser la sua perfettiõe et felicita in conoscerle tutte, di sor

te che nissuna potẽtia ne mãcamẽto resti in lui: et questa è l'ultima beatitudine & felice fine dell'intelletto humano, nel qual fine dicono ch'el nostro intelletto è priuato in tutto di potentia, & è fatto attuale, & in tutte le cose s'unisce & conuerte nel suo intelletto agẽte illuminante, per la remotione della potentia, qual causa la sua diuersita, & in questo modo l'intelletto possibile si fa puro in atto: laquale unione è ultima perfettione, & la uera beatitudine: & questa si chiama felice copulatione dell'intelletto possibile con l'intelletto agente. SO. Questa loro ragione non mi pare manco efficace, che alta, ma piu presto mi pare che inferisca il non essere della beatitudine ch'el modo dell'essere suo. PHI. Perche? SO. Perche se non puo essere l'huomo beato fin che non habbi conosciuto tutte le cose, non potra mai essere: ch'è quasi impossibile un'huomo uenire in cognitione di tutte le cose che sono, per la breuita della uita humana, & la diuersita delle cose dell'uniuerso. PHI. Vero è quel che dici, & manifestamente è impossibile che un'huomo conosca tutte le cose, & ciascuna per se separatamente: peroche in diuerse parti della terra si truoua tãte diuerse sorti di piãte et d'animali terrestri et uolatili, et altri misti nõ animati, che un huomo nõ puo scorrere tutto il cerchio de la terra ꝑ conoscerli et uederli tutti, et molto meno quãdo potesse uedere il mare et sua profondita, nellaquale si truouano molte piu specie d'animali che nella terra, tanto che si dubita di qual si truoui piu numero al mondo, ò di occhi, ò di peli, perche si stima nõ essere mãco il numero delli occhi delli animali marini ch'el numero de peli delli animali terrestri ne fa bisogno esplicare l'incõprẽsi

bil conoſcimento delle coſe celeſti, ne del nũero delle ſtelle dell'ottaua ſphera, ne della natura et proprieta di ciaſcuna, la moltitudine delle quali formano quarãtaotto figure celeſti, delle quali dodeci ſono nel Zodiaco, che è la uia per laquale il Sole fa il ſuo corſo, & uintiuna figura ſono alla parte ſettentrionale dell'equinottio fino al polo artico manifeſto à noi altri, qual chiamano tramontana: & l'altre quindeci figure, che reſtano, ſon quelle che noi altri poſſiamo uedere nella parte meridionale dalla linea equinottiale fino al polo antartico à noi altri occulto. & nõ è dubbio che in quella parte meridionale circa del polo ſi truouano molte altre ſtelle in alcune figure à noi altri incognite, per eſſere ſempre ſotto il noſtro emiſpherio, del qual ſiamo ſtati migliara d'anni ignoranti, benche al preſente ſe n'habbia qualche notitia, per la nuoua nauigatione de Portugheſi & Spagniuoli. ne biſogna eſprimere quel che non ſapiamo del mondo ſpirituale, intellettuale, & angelico, & delle coſe diuine, delle quali noſtra cognitione è minore, che una goccia d'acqua in cõparatione di tutto il mare oceano. & laſſo ancor di dire quãte coſe ſono di q̃lle, che uediamo, che nõ le ſapiamo, & ancor delle proprie noſtre, tãto che ſi truoua chi dice le proprie differentie eſſere à noi altri ignoranti. ma almanco non ſi dubita eſſere molte coſe nel mõdo che non le poſſiamo uedere ne ſentire, & per queſto non le poſſiamo intendere, che (come dice il philoſopho) niſſuna coſa è nell'intelletto che prima non ſia nel ſentimento. SO. Come non uedi tu che le coſe ſpirituali s'apprendeno per l'intelletto, ſenza eſſere mai uiſte ò ſentite? PHI. Le coſe ſpirituali ſon tutte intelletto, & l'intellettual luce è nel=

l'intelletto nostro, come è in sé medesima, per unione, & per propria natura, ma è come le cose sensate che hauendo bisogno dell'intelletto per l'opera dell'intellettione si riceuono in quello come una cosa nell'altra si riceue: che, per essere tutti materiali, con uerita si dice, che non possono essere nell'intelletto, se prima nõ si truouano nel senso che materialmente le conosce. SO. Tutti quelli, che intendono le cose spirituali, creditu che l'intẽdino per quella unità & proprita che hanno con il nostro intelletto? PHI. Non dico questo, se bene è questa la perfetta congiuntione delle cose spirituali. si truoua un'altro modo ancora, che si conoscono le cose spirituali per l'effetti uisti, ò sentiti, come uedi che per il continuo mouimento del cielo si conosce che il motore nõ è corpo ne uirtu corporea, ma intelletto spirituale separato da materia, si che se l'effetto del suo mouimẽto nõ fusse prima nel sentimẽto, nõ saria conosciuto. Doppo questa cognitione ne uiene un'altra piu perfetta delle cose spirituali, che si fa intendẽdo il nostro intelletto la scientia intellettuale in se medesima trouãdosi in atto, per la idẽtita della natura et unione sensuale che ha cõ le cose spirituali. SO. Intẽdo questo. nõ lassiamo il filo. tu dici, che la beatitudine nõ puo cõsistere nel conoscimẽto di tutte le cose: perche è impossibile. uorria sapere come alcuni huomini sauij habbino dato loco à tale impossibilita, nõ possendo cõsistere in q̃lla la felicita humana. PHI. Quei tali non intendono consistere la beatitudine nella cognitione di tutte le cose particulari distribuitamẽte, ma chiamano sapere tutte le cose, il sapere di tutte le scientie che trattano di tutte le cose, in uno certo ordine & uniuersalita, che dando notitia del-

la ragione di tutte le cose & di tutte le sorte dell'essere suo, danno uniuersal conoscimento di tutte, se bene alcune particularmente non si truouano nel sentimẽto. SO. Et questo conoscimento di tutte le scientie è possibile che l'habbi un huomo? PHI. La possibilita di questo è molto lontana: onde il philosopho dice, che tutte le sciẽtie da una parte sono facili da trouarsi, & dall'altra difficili, son facili in tutti gli huomini, & difficili in uno solo, & se pure si trouassero, la felicita nõ puo consistere in conoscimento di molte & diuerse cose insieme: perche (come il philosopho dice) la felicità non consiste in habito di cognitione, ma nell'atto di q̃llo: ch'el sapiẽte quãdo dorme nõ è felice, ma quãdo fruisce & gode dell'intelligẽtia è felice. adũq; se cosi è, in uno solo atto d'intẽdere di necessita cõsiste la beatitudine: perche se bene si possono tenere insieme molti habiti di sciẽtia, nõ però si puo attualmẽte intendere piu che una cosa sola, di modo che la felicita nõ in tutte, ne in molte ò diuerse cose conosciute puo cõsistere, ma solamẽte in cognitione d'una cosa sola bisogna che cõsista. E' ben uero, che per uenire alla beatitudine bisogna prima grande perfettione in tutte le scientie, cosi nell'arte del dimostrare, & diuidere la uerita dal falso in ogni intelligẽtia & discorso, laquale si chiama logica, come nella philosophia morale, ò nell'usare della prudentia, & delle uirtu agibili, come ancora nella philosophia naturale, che è della natura di tutte le cose che hãno mouimẽto, mutatione, ò alteratione, come ancora nella philosophia mathematica, quale è delle cose che hãno quãtita, ò numerabili, ò mẽsurabili: laquale se si conosce di numero assoluto, fa la scientia dell'arismetica; & se è di nu=

conoscimento

mero di uoci, fa la ſcientia della muſica; & eſſendo di miſura aſſoluta, fa la ſcientia della geometria; & ſe tratta della miſura de corpi celeſti & ſuoi mouimenti, fa la ſcientia dell'aſtrologia. & ſopra tutto biſogna eſſere perfetto in quella parte della dottrina che è piu proſſima alla felice congiuntione, laquale è la prima philoſophia, che ſola ſi chiama ſapientia: & queſta tratta di tutte le coſe che hãno eſſere, & di quelle intende piu principalmente, quanto maggior & piu eccellente eſſere hãno. queſta ſola dottrina tratta delle coſe ſpirituali & eterne, l'eſſere delle quali circa la natura è molto maggiore & piu conoſciuta che l'eſſere delle coſe corporee et corruttibili, ben che ſieno manco conoſciute da noi altri che le corporee, per non poterſi comprendere da noſtri ſenſi come quelle, tal che il noſtro intelletto è nella cognitiõe come l'occhio del ſpiritello alla luce & coſe uiſibili, che la luce del ſole che in ſe è la piu chiara non la puo uedere, perche il ſuo occhio non è baſtante à tãta chiarezza, & uede il luſtro della notte, che gli è proportionato. queſta ſapientia & prima philoſophia è q̃lla che arriua al conoſcimento delle coſe diuine poſſibili all'humano intelletto: & queſta cauſa ſi chiama theologia, che uuol dire ſermone di Dio, di ſorte che il ſapere delle diuerſe ſcientie è neceſſario per la felicita, ma eſſa non conſiſte gia in quelle, anci in una perfettiſſima cognitione d'una coſa ſola. SO. Dichiarami, che cognitione è q̃ſta, & di che coſa, che ſola fa l'huomo beato: che, ſia qual ſi uoglia, à me pare ſtrano che habbi à precedere in cauſa della felicita la cognitione della parte alla cognitione del tutto: che quella prima ragione per laquale cõcludeſti conſiſtere la felicità nell'attuale

mento di tutte le cose,ò scientie nelle quali nostro intellet to è in potētia,mi pare che cōcluda,che,essendo quello in potentia,tutta la sua beatitudine debbe cōsistere in cono scerle tutte in atto : et se cosi è,come puo essere felice cō una sola cognitione,come tu dici ? PHI. Gli argumenti tuoi cōcludeno,ma le ragioni dimostrano piu,come la ue rita non puo essere cōtraria della uerita,& bisogna dar luogo all'uno ò all'altro : & debbi intēdere,che la feli cita cōsiste nel conoscere una cosa sola,che nel conoscimē to di tutte ciascuna per se diuisamēte non puo cōsistere, anci tutte insieme in uno conoscimēto d'una sola cosa,nel laquale sono tutte le cose dell'uniuerso,et quella conosciu ta,si conoscono tutte insieme in uno atto,et in maggiore perfettione che sè fussero conosciute ciascuna da per se diuisamēte. SO. Qual è questa cosa,che essendo solamen te una,è tutte le cose insieme ? PHI. L'intelletto di sua propria natura nō ha un'essentia signalata,ma è tutte le cose : & se è intelletto possibile,è tutte le cose in potētia: che la sua propria essentia non è altro che l'intēdere di tutte le cose in potētia: & se è intelletto in atto,puro es= sere,et pura forma,cōtiene in se tutti li gradi dell'essere, & delle forme,& de gli atti dell'uniuerso,tutti insieme in essere,in unita,& in pura simplicita,di modo che chi lo puo conoscere uedēdolo in essere,conosce in una sola ui sione,& simplicissima cognitione tutto l'essere di tutte le cose dell'uniuerso insieme,in molta maggiore perfettio= ne,& purita intellettuale di quelle che si truouano in se medesime : perche le cose materiali hāno molto piu per= fetto essere nell'attuale intelletto,che in quello che hanno in se proprio : si che con il solo conoscimēto dell'attuale

intelletto ſi conoſce il tutto delle ſcientie delle coſe, & ſi fa l'huomo beato. SO. Dichiarami adunque, che intelletto è queſto che conoſcẽdoſi cauſa la beatitudine. PHI. Tengono alcuni che ſia l'intelletto agẽte, che, copulãdoſi con il noſtro intelletto poſſibile, ueggono tutte le coſe in atto inſieme con una ſola uiſione ſpirituale & chiariſſima, per laquale ſi fa beata. Altri dicono, che la beatitudine è quãdo noſtro intelletto illuminato totalmente dalla copulatione dell'intelletto agẽte è fatto tutto attuale ſenza potentia, et uede in ſe medeſimo ſecõdo ſua infima eſſentia intellettiua, nella quale ſono: & uede tutte le coſe ſpiritualmente, & in uno & medeſimo intelligẽte la coſa inteſa, et l'atto dell'intellettione, ſenza alcuna differẽtia, ne diuerſità di ſciẽtia. Ancora queſti dicono, che quãdo in tal modo il noſtro intelletto è eſſentiato, ſi fà et reſta uno medeſimo eſſentialmente con l'intelletto agente, ſenza reſtare in loro alcuna diuiſione, ò multiplicatione. et in queſti modi ragionano della felicità i piu chiari philoſophi: & largo ſaria, ma nõ proportionato al noſtro parlamento, il dire quello che adducono in pro et in contra: ma quello, ch'io ti dirò, è, che gli altri che piu contẽplano la diuinità dicono (et io con quelli inſieme) che l'intelletto attuale che illumina il noſtro poſſibile, è l'altiſſimo Dio, & coſi tengono per certo che la beatitudine cõſiſte nella cognitione dell'intelletto diuino, nel quale ſono tutte le coſe primamente, & piu perfettamẽte, che in alcuno intelletto creato: perche in quello ſono tutte le coſe eſſentialmente, non ſolamẽte per ragione d'intelletto, ma ancor cauſalmente, come in prima & aſſoluta cauſa di tutte le coſe che ſono, di modo ch'è la cauſa che le pro=

duce, la mente che le conduce, la forma che l'informa, & per il fine che l'indirizza son fatte, et da lui uengono, & in lui ultimamente ritornano come in ultimo & uero fine & cōmune felicità: & è il primo essere: & per sua participatione tutte le cose sono: lui è il puro atto, lui il supremo intelletto, dal quale ogni intelletto, atto, forma, & perfettione depende, & à quello tutte s'indirizzano, come à perfettissimo fine, et in esso spiritualmente stanno senza diuisione, ò multiplicatione alcuna, anci in simplicissima unità. esso è il uero felice. tutti hāno bisogno di lui, & lui di nissuno: uedendo se medesimo, tutti conosce, & uedendo è da se uisto, & la sua uisione tutta è somma unità à chi il puo uedere: & se ben non è capace, conosce di quello quanto è capace: & uedendo l'intelletto humano ò angelico secondo la sua capacità et uirtù tutte le cose insieme in somma perfettione, participa la sua felicità, & per quella si fa & resta felice secondo il grado del suo essere. Non ti dirò piu di questo: perche la qualita della nostra narratione nol cōsente, ne ancor la lingua humana è sufficiēte à esprimere perfettamente quello che l'intelletto in questo sente, ne per le uoci corporali si puo esprimere l'intellettual purita delle cose diuine. basta che sappi, che la nostra felicita consiste nel conoscimento & uisione diuina, nella quale tutte le cose perfettissimamente si ueggono. SO. Non ti dimandarò piu di questo caso, che mi pare basti in quāto à le mie forze, se gia non è superfluo. ma un dubbio m'occorre, ch'io ho inteso altre uolte che la felicita non consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo, & fruirlo con dilettatione. PHI. Essendo Dio il uero &.

ſolo oggetto della noſtra felicita, noi altri l'amiamo con conoſcimento & amore, & li ſapienti furono diuerſi in queſti due atti, cioè s'el proprio atto della felicita è conoſcere Dio, ouero amarlo: & à te deue baſtare il ſapere, che l'uno & l'altro attò fa di biſogno nella beatitudine. SO. Vorria ſapere la ragione che ha moſſo ciaſcuno de l'inuentori di queſte due ſententie. PHI. Quelli, che tengono che la felicita conſiſte in amare Dio, fanno queſta ragione, che la beatitudine cõſiſte nell'ultimo atto che la noſtra anima opera uerſo di Dio, per eſſere quello l'ultimo fine humano: & come ſia che prima biſogna conoſcerlo & dipoi amarlo, ne ſegue che non nel conoſcimento, ma nell'amor di Dio, che è l'ultimo atto, conſiſte la felicita. S'aiutano ancora della dilettatione, che è principale nella felicita, laquale è della uolonta. onde dicono, che il uero atto felice è uolontario, cioè l'amore nelquale cõſiſte la delettatione, & non nell'atto intellettuale: perche non participa coſi della delettatione. gli altri in cõtrario fanno queſta ragione, & dicono che la felicita cõſiſte ne l'atto della principale & piu ſpirituale potentia dell'anima noſtra: & come ſia che l'intellettiua potentia è piu principale che la uolonta & piu aſtratta da materia, ne ſegue che la beatitudine non conſiſte nell'atto della uolonta, che è amarlo; ma dicono che al conoſcimento ſegueno l'amor e la delettatione come acceſſorie, ma che non ſono il fin principale. SO. Non manco efficace mi pare l'una ragione che l'altra: pur uorria ſapere la tua determinatione. PHI. È difficile cercare di terminare una coſa tanto diſputata da gli antichi philoſophi & moderni theologi: ma per contentarti, ſol queſto ti uoglio dire

in questa nostra narratione, con laquale m'hai disuiato dal dirti come desiderio l'afflittione del mio animo uerso di te. SO. Di questo solamente: & dipoi che saremo satij delle cose diuine, piu puramēte potremo parlare della nostra amicitia humana. PHI. Fra le prepositioni, che sono uere, & necessarie, l'una è, che la felicita cōsiste ne l'ultimo atto dell'anima, come in uero fine; l'altra è, che consiste nell'atto della piu nobile & spiritual potētia de l'anima, & questa è l'intellettiua. ancor nō si puo negare che l'amore presuppone conoscimēto, ma nō per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto dell'anima: perche tu puoi sapere che di Dio tutte le cose amate & desiderate si truouano di due sorti di conoscere: l'una è innanci dell'amore causato da quella, laquale non è cognitione perfettamente unitiua; l'altra è dipoi dell'amore, dall'amore causata, laqual cognitione unitiua è fruitione di perfetta unione: ch'el primo conoscimento del pane, fa che l'ami & desideri chi ha fame: che se prima non lo conoscesse essemplarmēte, non lo potria amare & desiderare. & mediante questo amore & desiderio ueniamo alla uera cognitione unitiua del pane, laquale è quando in atto si mangia, che la uera cognitione del pane è gustarlo. cosi accade dell'huomo con la dōna, che conoscendola essemplarmente s'ama & desidera, & dallo amore si uiene al conoscimēto unitiuo che è il fine del desiderio: & cosi è in ogni altra cosa amata et desiderata, che in tutte l'amore & desiderio è mezo che ci leua da l'imperfetto conoscimēto alla perfetta unita, che è il uero fine d'amore & desiderio, quali sono affetti della uolonta, che fanno della diuisa cognitione, fruitione di co=

gnitione perfetta & unita. & quando intenderai questa naturalita intrinseca, conoscerai che non son lontani dal mentale desiderio, ne si discostano dall'amore mentale, se bene l'hauiamo di sopra in suggetto cõmune altrimenti esplicato; di modo, che l'amore ueramente si puo diffinire che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona. & ancor che il desiderio, come altra uolta t'ho detto, presupponga assentia della cosa desiderata, hora ti dico che quando bene la cosa buona sia & si possegga, si puo in ogni modo desiderare, non d'hauerla poi che è hauuta, ma di fruirla con unione conoscitiua: & questa futura fruitione si puo desiderare, perche ancor non è. Questo tal desiderio si chiama amore, & è di cose non hauute che si desiderano hauere, oueramente de l'hauute che si desiderano godere con unione: & l'uno & l'altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo piu propriamente amore, di sorte, che diffiniamo l'amor desiderio di fruire con unione, oueramente desiderio di conuertirsi con unione nella cosa amata: & tornando all'intento nostro dirò, che prima quel conoscimento debbe essere di Dio, secondo che si puo hauere di cosa tanto immensa, & tanto alta: & conoscẽdo noi altri la sua perfettione, perche non bastiamo à conoscerla interamẽte, l'amiamo, desiderando fruirlo con unione conoscitiua la piu perfetta che sia possibile. questo tanto amore & desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplatione, ch'el nostro intelletto si uiene à solleuare, in modo che illuminato d'una singulare gratia diuina, arriua à conoscere piu alto che l'humano potere, & l'humana speculatione; et uiene in una tal unio=

ne & copulatione col sommo Dio, che piu presto si conosce nostro intelletto essere ragione & parte diuina, che intelletto in forma humana; & allhora si satia il desiderio suo & l'amore con molto maggiore satisfattione di quella che haueua nel primo conoscimento & nel precedente amore; & ben potria essere che restasse l'amore & il desiderio, non d'hauere il conoscimento unitiuo, che gia l'ha hauuto, ma di continuare la fruitione di tal unione diuina, che è uerissimo amore: & ancora non affirmaria che si senta delettatione in quello atto beato, eccetto in tempo che s'acquistò: perche allhora si ha delettatione per acquistare la cosa desiderata che mancaua: che la maggior parte delle delettationi sono per remedio del mancamento, & per l'acquisto della cosa desiderata: ma fruendo l'atto della felice unione, non resta impressione alcuna di diffetto, anci una intera satisfattione d'unita, laquale è sopra ogni delettatione, allegrezza, & gaudio: & in conclusione ti dico, che la felicita non consiste in quello atto conoscitiuo di Dio, ilquale conduce l'amore; ne consiste nell'amore che à tal cognitione succede, ma sol consiste nell'atto copulatiuo dell'intima & unita cognitione diuina, che è la somma perfettione dell'intelletto creato, et quello è l'ultimo atto & beato fine, nelquale piu presto si truoua diuino che humano: & per questo la sacra scrittura dipoi che ci ammonisce, che debbiamo conoscere la perfetta & pura unita di Dio, et dipoi che debbiamo amarlo piu che l'utile della cupidita, & piu che il delettabile dell'appetito, & piu che ogni altro honesto dell'anima, & uolonta rationale, dice per ultimo fine, Per tanto con es=

so Dio ui copulate: & in un'altra parte promettendo l'ultima felicita solamente dice, Et con esso Dio ui copularete: senza promettere nissuna altra cosa, come uita, eterna gloria, somma delettatione, allegrezza et luce infinita, & altre simili: perche questa copulatione è la piu propria et precisa parola che significhi la beatitudine, la qual contiene tutto il bene & perfettione dell'anima intellettiua, come quella che è sua uera felicita. è ben uero, che in questa uita non è cosi facile hauere tale beatitudine: & quãdo ben si potesse hauere, non è cosi facile cõtinuare in quella sempre: & questo è, che mentre uiuiamo, il nostro intelletto ha qualche sorte di uincolo con la materia di questo nostro fragil corpo, & per questa causa qualch'uno, che è uenuto à tal copulatione in questa uita, nõ cõtinuaua sempre in quella per la colligatione corporea, anci dipoi della copulatione diuina tornaua à riconoscere le cose corporee come prima, eccetto che nella fine della uita, stãdo l'anima copulata, lassò in tutto il corpo, ritenendosi lei con la diuinita copulante in somma felicita. l'anima dipoi separata da questa colligatione corporea, essendo stata di tanta eccellentia senza impedimẽto alcuno, gode in eterno sua felice copulatione con la diuina luce, della sorte che godeno quella li beati angeli, & intelligentie separate, motori, & celesti corpi, ciascuno secondo il grado della sua dignita & perfettione perpetuamente. Al presente mi pare ò Sophia che ti debbi bastare questo poco delle cose spirituali. & tornando à me, uedi s'io posso remediare alla passione che mi danno li miei affetti uolontarij per sostentatione di questa corporea compagnia. SO. Voglio prima saper da te

di qual ſorte d'amore è quel che dici che mi porti: perche hauendomi tu moſtrato la qualita di molti differenti amori & deſiderij che nelli huomini ſi truouano, & hauendoli tutti colligati in tre ſorti d'amore, mi piacerebbe che hora tu mi dechiaraſſi di qual di queſte ſorti d'amore è quello che mi porti. PHI. La ſorte dell'amor ch'io ti porto ò Sophia non la poſſo intendere, ne la ſo eſplicare: ſento ſue forze, ma non le comprendo; che eſſendoſi appaſſionato, di me è fatto ſignore, & di tutto l'animo, & come principale amminiſtratore mi conoſce, et io che ſon ſeruo cõmãdato nõ baſto à conoſcer lui: nientedimanco conoſco che il deſiderio mio cerca il delettabile. SO. Se coſi è, tu nõ debbi domandare remedio ch'io ſatisfacci alla tua uolonta, ne incolparmi ſe non te lo concedo: che gia m'hai moſtrato, che quando conſegue l'affetto delettabile del deſiderio, non ſolamente ceſſa il deſiderio, ma ancora ſi priua d'amore & conuerteſi in odio. PHI. Non ti contenti eleggere della noſtra confabulatione per te dolce frutto & ſalutifero, ma coſi Dio nõ uuole che elegga per darmi in ſatisfattione frutto amaro & uelenoſo, & in q̃ſto non potrai lodarti di gratitudine, ne adornare di pieta, poi che cõ la ſaetta che il mio arco tirò in tuo fauore, tu crudelmẽte à me uuoi trappaſſare il cuore. SO. Se l'amarmi reputi coſa degna, come io ſtimo; ſaria indegna coſa ch'io cauſaſſe che ſi priuaſſe l'amore che mi porti cõcedendoti la ſatisfattione del tuo deſiderio, & in queſta conceſſione ſarei ueramente crudele non meno à me che à te, priuando te dell'amore uerſo di me, & me d'eſſere amata, & ſaro pietoſa à tutti due, negandoti il fine del tuo sfrenato deſiderio, acciò nõ habbi fine il ſoaue a-

more. PHI. Tu t'inganni, ò mi uuoi ingannare, facēdomi fondamento falso & nō al proposito dell'amore, che io t'habbi detto che cercare il desiderato facci priuare lo amore & cōuertirlo in odio, che nō è cosa piu falsa. SO. Come falsa? non hai tu detto che la qualita dell'amor delettabile è quella che la sua satieta si conuerte in odio fastidioso? PHI. Non ogni delettabile quando si cerca uiene in fastidio: che la uirtu, il sapere, dilettano la mente & mai fastidiscono, & si procura & desidera il suo crescimento: & non solamēte queste cose che sono honeste, ma ancora l'altre non honeste, come la potentia, honori, ricchezze, delettano quando s'acquistano, & non uengono mai in fastidio, anci quanto piu di quelle si ha piu si desidera. SO. Mi pare, che contradica à quel che hai detto di sopra del delettabile. PHI. Quel, che di sopra ho detto, è, ch'el delettabile alli sentimenti esteriori solamente, et ancor alli materiali, come è il gusto & il tatto, adducono satieta & fastidio, ma quello che diletta gli altri sentimēti, come il uedere, udire, & odorare, nō gli tira cosi in satieta & fastidio. dice Salamone, che non si satia l'occhio di uedere, ne l'orecchia d'udire, & molto manco si satia la fantasia & imaginatione delle cose che le dilettano, come son gli honori, le ricchezze, dominij, & simili cose, le quali sempre si cercano. ma molto piu insatiabile è la delettatione della mente & dell'intelletto nelli atti uirtuosi & sapienti, la delettatione de quali quanto piu è insatiabile, tanto piu è eccellente & honesta. SO. Intendo bene che la delettatione quanto è in potentia piu spirituale dell'anima, tanto piu è insatiabile & manco fastidiosa: ma secondo il commune uso la delettatione ch'el tuo

desiderio cerca da me, è del sentimento del tatto, che è quello nel quale piu presto cade la satieta fastidiosa, si che di ragione si puo negare. PHI. Manifesto è, che alli sensi del tatto & del gusto, liquali fra tutti cinque son fatti non solamente per sostentatione della uita dell'huomo indiuiduo, ma ancora per sostentatione della specie humana con la simigliante generatione successiua, che è opera del tatto, la natura ha posto termine all'operatione di questi due, piu che à nissuno de gli altri sentimenti, che sono uedere, udire, & odorare: & la causa è, perche questi tre nõ son necessarij all'essere indiuiduale dell'huomo, ne ancora all'essere successiuo della spetie, ma sono solamente per cõmodita & utile delli huomini & delli animali perfetti. donde cosi come il suo essere nõ è necessario, cosi non ha bisogno di termini ò limitatione nella sua operatione. & cosi come il non uedere, il non udire, & il non odorare non priua la uita dell'huomo, cosi non la priua il superfluo uedere, il superfluo udire, ò il frequente odorare, se gia non fusse per accidente. ma il gusto & il tatto, cosi come l'essere suo è necessario alla uita & successione humana, di modo che se nõ fussero si priuaria, cosi l'eccesso suo saria causa della priuatione dell'huomo: perche il molto mangiare e il molto beuere non manco ammazzaria l'huomo che la fame, & la sete: cosi la frequente copula carnale, & l'eccessiuo caldo ò freddo nel tatto saria causa della sua corruttiõe: che essẽdo uincolo di maggiore delettatiõe in q̃sti due sentimẽti ꝑ la necessità sua all'essere dell'huomo proprio et successiuo, fu di bisogno limitarli naturalmẽte. ꝑche se bene la delettatione li trasportasse à eccesso dãnoso, il limite

naturale li refrenasse, acciò che tale eccesso nõ potesse cor rompere l'indiuiduo, di modo, che la natura non manco sapientia ha usato in mettere natural limite & freno al sentimento del gusto & del tatto, che à gli altri sentimẽ ti per la sua conseruatione, che in quella che ha usato in producerli per l'essere suo. & se bene l'appetito dell'a= mante con l'unione copulatiua si satia, & di continuo cessa quel desiderio oueramente appetito, non per questo si priua il cordiale amore, anci si collega piu la possibile unione, laquale ha attuale conuersione d'uno amante nel l'altro, ouero il fare di due uno, remouendo la diuisione & diuersita di quelli quanto è possibile: & restando lo amore in maggiore unità et perfettione, resta in cõtinuo desiderio di godere con unione la persona amata, che è la uera diffinitione d'amore. SO. Dunque mi concedi ch'el fine del tuo desiderio consiste nel piu materiale delli senti menti, che è il tatto: & essendo l'amore cosa cosi spiritua le, come dici; mi marauiglio, che metti il fin suo in cosa tanto bassa. PHI. Non ti concedo che sia questo il fine de perfetto amore, ma t'ho detto che questo atto non dis= solue l'amore perfetto, anci il uincola piu & collega con gli atti corporei amorosi, che tanto si desiderano quan= to son segniali di tal reciproco amore in ciascuno de due amãti: ancora perche essendo gli animi uniti in spiritua le amore, i corpi desiderano godere la possibile unione, ac cio che non resti alcuna diuersita, & l'unione sia in tutto perfetta, massime perche con la correspondentia dell'u= nione corporea il spirituale amore s'augumenta & si fa piu perfetto, cosi come il conoscimento della prudentia è perfetto quando corrispõdeno le debite opere. & in con=

clusione ti dico, che ancor che di sopra habbiamo diffinito l'amore in commune, la propria diffinitione del perfetto amore dell'huomo & della dōna è la cōuersione dell'amante nell'amato, con desiderio che si conuerti l'amato nell'amante: & quando tal amore è eguale in ciascuna delle parti, si diffinisce conuersione dell'uno amante nell'altro. SO. Ancora che le tue ragioni sieno non manco uerisimili che sottili, io so giudicio dell'esperientia, alla quale piu che à nissuna altra ragione si debbe credere. si ueggono molti che amano, & hauuto dalle loro amate quello che desiderano delli atti corporei amorosi, non solamente cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmēte, & qualche uolta si conuerte in odio, come fu quello di Amone figliuolo di Dauit, ilquale cō tāta efficacia amò Athamar sua sorella ch'era uenuto per quella infermo & in pericolo di morte, & dipoi che Ionadab con inganno & uiolentia gli fece conseguire quel che da lei desideraua, incontinente gli uenne tanto in odio, che cosi in forma di uiolata la fece partire di mezo di di casa sua. PHI. L'amore è di due sorti. l'una genera il desiderio ouero appetito sensuale, che desiderando l'huomo alcuna persona l'ama, & questo amore è imperfetto, perche depende da uitioso & fragile principio, perche è figlio generato dal desiderio, & tale fu l'amore d'Amon uerso di Athamar, & questo è uero come dici che interuiene che cessando il desiderio ò appetito carnale per la satisfattione & satieta di quello, incōtinente cessa totalmēte l'amore, perche cessando la causa che è il desiderio cessa l'effetto che è l'amore, & molte uolte si conuerte in odio come fu quello. ma l'altro amore è quello, che di esso è ge

nerato il desiderio della persona amata, & non del desi=
derio ò appetito, anci amando prima perfettamente, la
forza dell'amore fa desiderare l'unione spirituale et cor
porale con la persona amata, si che come il primo amore
è figliuolo del desiderio, cosi questo gli è padre & uero
generatore: & questo amore quando ottiene quello che
desidera, l'amore non cessa, se ben cessa l'appetito & desi
derio: perche leuato l'effetto, non per q̃llo si leua la cau
sa, massime che, come t'ho detto, non cessa mai il perfetto
desiderio, che è di godere l'unione con la persona amata,
perche questo è congionto sempre con l'amore, & è di
sua propria essentia; ma cessa immediate un particulare
desiderio & appetito delli atti amorosi del corpo per cau
sa del limite terminato che la natura ha posto in q̃lli tali
atti: & se bene non sono continui, nientedimeno piu pre=
sto son uincoli di tal amore, che occasione di dissoluerlo,
di modo che non debbi scusarti del perfetto amor ch'io ti
porto, per il diffetto che si truoua nell'imperfetto: per=
che l'amor ch'io ti porto nõ è figliuolo del desiderio, an
ci il desiderio è figliuolo di quello che gli è padre: & le
mie prime parole furono, che il conoscerti causaua in me
amore e desiderio: nõ dissi, desiderio et amore: ꝑche il mio
non procede mai dal desiderio, anci fu primo di lui, co=
me prodotto da quello. SO. Se l'amor che tu mi porti
non uiene dall'appetito, ne è generato dal desiderio, ne
nato d'ocio ò lasciuia humana, come dicono gli nostri,
fammi intendere chi è quello che l'ha prodotto, che non
è dubbio che ogni amore humano si genera et nasce di
nuouo, & à tutti gli nati bisogna che ci sia generato=
re: che non si puo trouare figliuolo senza padre, ne

effetto ſenza cauſa. PHI. Il perfetto et uero amore, che è quello ch'io ti porto, è padre del deſiderio, & figlio della ragione, & in me la retta ragione conoſcitiua l'ha prodotto: che, conoſcẽdo eſſere in te uirtu, ingegno, & gratia nõ manco di mirabile attrattione che di grãde ammiratione, la uolonta mia deſiderãdo la tua perſona, che rettamente è giudicata per la ragione in ogni coſa eſſere ottima & eccellente, & degna di eſſere amata, queſta affettione e amore ha fatto conuertirmi in te, generandomi deſiderio che tu in me ti conuerti, acciò che io amante poſſa eſſere una medeſima perſona con te amata, & in equale amore facci di due animi un ſolo, liquali due corpi ſimigliãtemẽte uiuificare et miniſtrare poſſino. la ſenſualita di queſto deſiderio fa naſcere l'appetito d'ogni altra unione corporea, acciòche li corpi poſſino conſeguire in quella la poſſibile unione delli penetranti animi. Guarda ò Sophia, che per eſſere coſi ſucceſſiuamẽte in me dalla ragione conoſcitiua prodotto l'amore, & da l'amore prodotto il deſiderio per le mie prime parole, che il conoſcerti cauſò in me amore et deſiderio, perche il conoſcimento ch'io hebbi delle tue amabili proprieta, cauſò ch'io t'amaſſi, & l'amarti m'inuiò à deſiderarti. SO. Come dici, che'l uero amore naſce dalla ragione? che io ho inteſo, che'l perfetto amore non puo eſſere gouernato ne limitato da ragione alcuna, & per queſto il chiamano sfrenato per, che non ſi laſſa domare il freno dalla ragione, ne ornare da quella. PHI. Hai inteſo la uerita: ma s'io diſſi che tale amore naſce della ragione, nõ t'ho detto che ſi limiti & ſia drizzato da queſta: anci ti dico, che dipoi che la ragione conoſciti=

ua il produce, l'amore, nato che è, non ſi laſſa piu ordinare ne gouernare dalla ragione, dalla quale fu generato, ma calcitra contra la madre & faſſi come dici sfrenato, tanto che uiene in pregiudicio & dāno dell'amante: perche quel che bene ama, ſe medeſimo diſama: ilche è contra ogni ragione, & douere: che l'amare è carita, et da ſe medeſimo debbe principiare: ilche non facciamo, che amiamo piu altri che noi medeſimi: ne queſto è poco: et per eſſere l'amore dipoi che è nato priuato d'ogni ragione, ſi dipinge cieco ſenza occhi: & perche la madre Venere ha gli occhi belli, però deſidera il bello, & la ragione giudica la perſona bella, buona, & amabile: & di qui naſce l'amore. ſi dipinge Cupido ancora nudo, perche il grande amore non ſi puo diſſimulare cō la ragione ne coprire cō la prudētia per l'intolerabili pene che lui da: & è piccolino, perche gli manca la prudētia, ne per quella ſi puo gouernare: ha l'ale, perche amore con celerita entra nelli animi, & con celerita gli fa andare à trouare ſempre la perſona amata, aſtratto da ſe medeſimo: & per queſto Euripide dice che l'amante uiue in corpo d'altri. dipingeſi ſaettando, perche feriſce da longi, & ſaetta il cuore come proprio ſegniale: ancor perche la piaga d'amore è come quella della ſaetta improuiſa, ſtretta di bocca & di profonda penetratione, non facile à uederſi, difficile à curarſi, & molto graue à ſanare: chi mira q̄l di fuore, gli pare poco, ma ſecondo l'intrinſeco è pericoloſiſſima, & il piu delle uolte ſi cōuerte in fiſtola incurabile. & ancora, coſi come la piaga fatta dalla ſaetta nō ſi ſana ſe ben ſi diſtempera l'arco, ò ſi rompe chi l'ha tirata, coſi q̄lla che fa il uero amore nō ſi remedia per alcuna

na dilettatione

na delettatione che la fortuna gli possa cōcedere, & che la persona amata in alcun tempo gli possi dare, ne ancor si puo saldare per mancamēto della cosa amata nell'irreparabil morte: si che non ti marauigliare, s'el perfetto amore essendo figliuolo della ragione, non è ordenato da quella. SO. Anci mi marauiglio che possa essere laudabile amore quello che non è gouernato dalla ragione & prudentia: ch'io teneua, che questa fusse la differentia fra l'amore uirtuoso e il lasciuo in tutto disordinato & sfrenato: donde io sto pensando, quale è il perfetto. PHI. Non hai bene inteso: perche il sfrenamento non è proprio dell'amore lasciuo, ma ha una proprieta d'ogni efficace & grande amore, ò honesto ò dishonesto che sia, eccetto che nell'honesto sfrenamento fa maggiore la uirtu, & nel dishonesto fa maggiore l'errore. chi puo negare che ne gli honesti amori nō si truouano marauigliosi & sfrenati desiderij? qual piu honesto che l'amore diuino? & qual è di maggiore infiammatione, & piu sfrenato? ne si gouerna gia per la ragione reggitrice et cōseruatrice dell'huomo: che molti per l'amore diuino nō stimano la persona, & cercano perdere la uita: & alcuni ꝑ il molto amare Dio disamano se stessi, cosi come l'infelice per molto amare se medesimo, disama Dio. & uenendo alla conclusione, quanti hanno cerco finire la sua uita & cōsumare la persona infiāmati dell'amore della uirtu & gloriosa fama? laqual cosa non consente l'ordinaria ragione, anci indirizza ogni cosa per poter uiuere honestamēte. & ti diria ancora che molti hāno cerco allegramente morire per amore delli suoi honesti amici. de quali ti potria dire molti essempi, che li lasso per non

essere prolisso. dipoi non manco penso essere irreprensibile l'infiammato amore & la sfrenata affettione dello huomo alla dõna, che à quella dell'huomo, pur che nasca da uero conoscimento & uero giudicio che la giudichi essere degna d'essere amata, qual amore tiene non manco dell'honesto che del delettabile. SO. Pur uorrei ch'el tuo amore fusse regolato dalla ragione, che gli è stata genitrice, laqual gouerna ogni degna persona. PHI. L'amore che è regolato dalla ragione non suole forzare lo amante: & benche habbi il nome dell'amore, non ha lo effetto: perche il uero amore sforza la ragione, & la persona amante con mirabile uiolentia, & d'incredibil sorte, & piu che altro impedimento humano conturba la mente, oue è il giudicio, & fa perdere la memoria di ogni altra cosa, & di se solo l'empie, & in tutto fa lo huomo alieno da se medesimo, & proprio della persona amata: il fa inimico di piacere & di compagnia, amico di solitudine, malinconico, pieno di passioni, circundato di pene, tormentato dall'afflittione, martorizato dal desiderio, nutrito di speranza, stimulato da disperatione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudelta, afflitto da suspicioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, faticato senza riposo, sempre accõpagnato da dolori, pieno di sospiri, respetti & dispetti, che mai gli mãcano. che ti posso dire altro, se non che l'amore fa che continuamente la uita muoia, & uiua la morte dell'amante? & quel ch'io truouo di maggiore marauiglia, è, che essendo cosi intolerabile, & estremo in crudeltà & tribulationi, la mente per partirsi da quelle non spera, non desidera & non procura, anci chi conseglia & soc=

corre lo reputa mortale inimico. Ti pare ò Sophia, che in tal laberinto si possi guardare alla legge della ragione, & regola della prudentia? SO. Nõ tante cose ò Philone: ch'io ueggo bene, che nelli amanti piu abonda la lingua, che le passioni. PHI. È segno che tu non le senti, perche tu non le credi: che non puo credere la grandezza del dolore dell'amante, senon chi lo participa. se mia infirmita fusse cosi stata contagiosa, tu non solamẽte crederesti quel ch'io ti dico & patisco, ma molto piu, perche quello ch'io sento non lo so dire, ne tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico. & come poi tu pensare che nell'afflittione, nella quale l'amante si truoua tutto cõturbato, la ragione confusa, la memoria occupata, la fantasia alienata, il sentimento offeso da immenso dolore, resti la lingua libera per poter fingere fabulose passioni? quel che parlo è quello che le parole possono significare & la lingua esprimere. il resto l'intenda chi l'auuersa fortuna glie l'ha fatto sentire, & chi l'amarissima dolcezza d'amore ha gustato, & il suo saporito ueleno in principio non ha saputo, ne uoluto, ne possuto rifiutare: perche io per mia fe non ho, ne truouo modo di poterlo esplicare. ardeno li miei spiriti, il mio cuore si consuma, & la mia persona è tutta un'incẽdio. chi in tal stato si truoua, se potesse non credi tu che si liberasse? ma non può, perche non ha liberta di liberarsi ne cercarsi di liberare. come adunque si può gouernare per ragiõe chi nõ è in sua liberta? che tutte le suggettioni corporali lassano solamẽte la uolõta libera, et la suggettione dell'amore è quella che lega prima la uolonta dell'amãte, & dipoi à quella tutta la persona insieme. SO. Non

è dubbio che gli amanti patiscono molte afflittioni fin che habbino conseguito quel che piu desiderano, ma dipoi tutta la fortuna uiene in bonaccia, di sorte che queste pene piu presto procedeno dal desiderio della cosa nõ hauuta, che dal proprio amore di quella. PHI. Ne ancora in questo parli come esperta: perche di quelli amanti de quali le pene cessano cõ l'acquisto della carnale delettatione, l'amore loro non depende dalla ragione, ma dall'appetito carnale, & (come di sopra t'ho detto) le loro pene & passioni son carnali, ma non spirituali, come quelle immense di mirabile penetratione, & d'intolerabil pongimẽto che sentono quelli amanti l'amor de quali da ragione depende. questi tali per carnal delettatione non riceuono al dolore remedio, ne all'amore mitigatione: anci ti dico & affermo che se le pene loro prima erano grandi, dipoi di tale unione sono molto maggiori & piu incomportabili. SO. Qual è la causa, che, hauendo quel che desiderano, la passione sua debbi crescere? PHI. Perche tal amore è desiderio d'unione perfetta de l'amante nella persona amata, laquale non puo essere se non con la totale penetratione dell'uno nell'altro. questo nelli animi, che sono spirituali, è possibile: perche li spirituali incorporei con li mentali & efficacissimi effetti si possono contrapenetrare, unirsi, & conuertirsi in uno. ma nelli diuersi corpi che ciascuno di loro ricerca proprio luogo segnalato, questa tale unione & penetratione respetto della desiderata resta dipoi del desiderio piu ardente di quella unione, che perfettamente non si puo cõseguire: & procurando sempre la mente l'intera conuersione nella persona amata, lassa la propria, essendo sem=

pre con maggior affettione & pena per il mancamento dell'unione, laquale ne ragione, ne uolonta, ne prudentia possono limitare, ne resisterli. SO. Mi pare, che l'animo alquanto consenta alle tue ragioni: ma una cosa sola mi resta in ogni modo strana di cócedere, che si truoui amore ò altra cosa buona nell'huomo, ouero nel mondo, che non sia gouernata dalla ragione, poi che è manifesto lei essere la regolatrice & gouernatrice d'ogni cosa buona & laudabile: che tanto è la cosa degna quanto participa di ragione. come adunque puoi affermare ch'el perfetto amore non sia gouernato da quella? PHI. Poi che questo solo ti resta dubbio, questo solo ti uoglio dichiarire nella presente confabulatione. Debbi sapere, che nelli huomini si truouano due sorti di ragione. l'una chiamaremo ordinaria, & l'altra straordinaria. l'intento della prima è reggere & conseruare l'huomo in uita honesta, donde tutte l'altre cose s'indirizzano à questo fine; e tutto quello, che impedisce la buona uita humana, la ragione il desuia & reproua. questa è quella ragione, ch'io t'ho detto che non puo regolare ne limitare il perfetto amore: perche tale amore pregiudica et offende la propria persona, uita, & bene essere con intolerabili danni per seguire la persona amata. ma della ragione straordinaria l'intento è di conseguire la cosa amata, & non attende alla conseruatione delle cose proprie, anci le pospone per l'acquisto della cosa che s'ama, come si debbe posponere il manco nobile per il piu eccellente: perche, come dice il philosopho, l'amato ha ragione di piu perfetto che l'amante: che essendo fine di quello, il fine è piu nobile che quello che è per il fine. dipoi ragioneuolmente

ſi debbe faticarſi per quel che è piu. & lo puoi compren dere per eſſempio naturale & morale; naturale, uedrai ferire uno nella teſta, & naturalmente porre innanci il braccio per ſaluare la teſta per eſſere piu nobile; coſi eſſendo fatto uno l'amante & l'amato, & eſſendo l'amato la parte piu nobile di queſta unione & l'amante la manco nobile, naturalmente l'amante non ſchifa ogni afflittione & pena per acquiſtare l'amato, & con ogni cura & diligentia il ſegue come uero fine, abandonando ogni coſa propria di ſe ſteſſo, come coſa che appartiene ad altri. l'eſſempio morale è, che ſi come la prima ragione ci cõmanda conſeruare le ricchezze per noſtro proprio biſogno, à fine che bene & commodatamente poſſiamo uiuere; la ſeconda ci commanda diſpenſarle commodamente in altri, come per fine piu nobile, qual è di acquiſtare la uirtu della liberalita. dunque la prima ragione ci cõmanda procurare l'utile & piaceri honeſti, & la ſeconda ci cõmanda faticare & trauagliare l'animo & la perſona per coſa piu nobile & degna con ragione d'eſſere amata. SO. Qual di queſte due ſorti di ragione penſi tu Philone deuerſi ſeguire? PHI. La ſeconda è piu degna, & di eminente grado, coſi come la prudentia del liberale è piu ſublime nel diſpenſare le ricchezze uirtuoſamente, che la prudentia dell'auaro in accumularle per il ſuo biſogno: che ſe bene è prudentia l'acquiſtare ricchezze, maggiore & piu degna è diſtribuirle liberalmente; & l'huomo, che ſi conſerua con ragione un degno & eccellente amore ſenza goderlo, è come un'arboro ſempre uerde, grande, abundante di rami, ma di niſſuno frutto, ilquale ueramente ſi puo chia=

mare ſterile. & ſenza dubbio à chi manca eccellente amore, poche uirtu l'accompagnano. è ben uero che chi diuerte ſe medeſimo ad amor laſciuo & brutto, qual naſce da appetito carnale, non confirmato per la ragione de meriti della coſa amata, è un'arboro che produce frutto uelenoſo, che moſtra qualche dolcezza nella ſcorza. ma quel primo amore eletto da ragione ſi conuerte in gran ſuauita, non ſolamente nell'appetito carnale, ma nella mente ſpirituale con inſatiabile affettione. & quando tu ſaprai ò Sophia, di quanto momento ſia l'amore in tutto l'uniuerſo mondo, non ſolamente nel corporeo, ma molto piu nel ſpirituale, & come dalla prima cauſa, che ogni coſa produce, fin all'ultima coſa creata non è alcuno ſenza amore, tu l'hauerai in maggiore ueneratione, & allhora conſeguirai maggiore notitia della ſua genealogia. SO. Se mi uuoi laſſare contenta, moſtrarai queſto anchora. PHI. È tardi per ſimile narratione, & gia è hora di dar ripoſo alla tua gentil perſona, & laſſare la mia mente afflitta nella ſolita uigilia. quale ſe ben reſta ſola, ſempre è accompagnata da te, & non è manco ſoaue che angoſcioſa contemplatione.

SOPHIA ET PHILONE DE LA COMMVNITA DI AMORE.

DIALOGO II.

I Ddio ti salui ò Philone. tu passi cosi senza parlare? PHI. Mi saluta la nimica della mia salute: pur Iddio ti salui ò Sophia, che uuoi tu da me? SO. Vorrei, che tu ti ricordassi del debito, nel qual tu mi sei. mi parrebbe hora tempo opportuno di pagarlo, se ti piacesse. PHI. Io à te in debito, di che? non gia di beneficio, ne di beneuolentia, che tu solaméte di pena uerso me sei stata liberale. SO. Ti concedo, che non è debito di gratitudine, ma debito di promissione: ilquale se bene nó è cosi gentile, è nódimeno di obligo maggiore. PHI. Io nó mi ricordo hauerti promesso altra cosa se nó d'amarti, et di patire li tuoi sdegni, fin' à táto che Charonte mi passi il fiume dell'obliuione: & oltra di cio' se dalla parte di là l'anima si truoua con qualche sentimento, non sarà mai spogliata d'affettione & martire. di questa promessa non bisogna ch'io mi ricordi altrimenti, peroche sempre si ua pagando alla giornata. SO. Tu sei smemorato ò Philone, ò fingi d'essere: nó però si debbe men ricordare del debito il debitore, ch'el creditore. non ti ricordi, ch'alli giorni passati nel fine di quel nostro parlaméto d'amore e desiderio, mi promettesti dirmi dell'origine, & geneologia dell'amore à compimento? come cosi presto te lo sei scordato? PHI. Oh, oh, io mi ricordo.

non ti marauigliare ò Sophia, che hauendomi tu uſurpata la memoria, io nõ mi poſſo ricordare di queſte coſe. SO. Se ben te l'uſurpo, te la leuo dalle coſe aliene, ma non dalle mie. PHI. Di quelle tue ſolamẽte l'anima mia ſi ricorda, lequali l'empieno di amore, & di pena: queſte altre ſe ben ſon tue, ſon aliene dal mio patire. SO. Sia come ſi uoglia, ti perdono l'obliuione, ma nõ la promeſſa: et poi che habbiamo tempo cõmodo, ſediamo ſotto queſt'ombra, e dimmi del naſcimento dell'amore, & qual fu la ſua prima origine. PHI. Se uuoi che parliamo del naſcimento d'amore, biſognara in queſta preſente confabulatione prima dirti della cõmunità del ſuo eſſere, & della ſua ampla uniuerſalità, & un'altra uolta poi parlaremo del ſuo naſcimẽto. SO. Nõ è prima l'origine della coſa, che la ſua uniuerſalità? PHI. È ben prima in eſſere, ma non è prima nella noſtra cognitione. SO. Come nõ? PHI. Perche la cõmunità dell'amore è piu manifeſta à noi che l'origine di quello, & dalle coſe note ſi uiene alla cognitione delle coſe ignote. SO. Tu dici bene il uero, ché l'uniuerſalità dell'amore è aſſai manifeſta: imperoche quaſi niſſuno huomo è ſpogliato di quello, ne maſchio, ne femina, ne uecchio, ne giouane, & anco i bãbini nella prima cognitione amano le madri, et nutrici loro. PHI. Tu nõ fai adunq; l'amore piu cõmune dell'humana generatione. SO. Ancora in tutti li animali irrationali, che generano, ſi truoua amore, tra femine & maſchi, & tra figliuoli, & parenti. PHI. Non ſolamente la generatione è cagione dell'amore che ſi truoua nell'huomini, & nell'altri animali, ma molte altre coſe ci ſono: nientedimeno l'amor non è ſolamente

in questi, anci la communità sua in molte piu cose del mondo si stende. S O. *Dimmi prima, che altre cagioni d'amore si truouano nelli uiuenti: e dipoi mi dirai, come ancor nelle cose non animate, e nõ generatiue si puo trouare amore.* P H I. *Ti dirò l'uno, e dipoi l'altro. Gli animali oltre che naturalmente amano le cose conuenienti per seguirle, cosi come odiano le cose inconuenienti per fuggirle, s'amano ancor reciprocamente per cinque cagioni: prima, per il desiderio, e per la delettatione della generatione, come li maschi con le femine: seconda, per la successione generatiua, come li padri, e madri con li figliuoli: terza, per il beneficio, ilqual non solamente genera amore nel recipiente uerso il datore, ma non meno il causa nel datore uerso il recipiente, se ben fussero di diuerse specie; imperoche si uede, che s'una cagna, ouer una capra nutrisce un fanciullo, hannosi l'un l'altro grandissimo amore, e cosi se nutrisce qualch'altro animale d'aliena specie: quarta, per la naturalità della medesima specie, ò d'altra consimile, che uederai indiuidui di ciascuna specie de gli animali non rapinanti usare la compagnia per l'amore che s'hanno insieme; ancor li rapinanti se ben non s'accompagnano per godersi soli tutta la caccia, nondimeno à quelli della sua propria specie hanno rispetto & amore à non usare con loro la sua naturale & crudel ferocità, ouero uelenosità, & ancor nelle diuerse specie delli animali si truoua qualche similitudine amicheuole, come il Delfino con l'huomo, si come si truouano altri che s'odiano naturalmente, come il Basalisco e l'huomo, che con la uista sola s'occideno: quinta, per la continua compagnia, laquale non solamente*

Amore da cinq cause nasce [illegible]

gli animali d'una medesima specie fa amici, ma ancor dell'altre diuerse specie, & d'inimicabil natura, come si uede un Cane con un Leone, & un'Agnello con un Lupo per la compagnia diuentar amici. SO. Ho inteso la cagione dell'amore de gli animali: dimmi hora quelle dell'amore de gli huomini. PHI. Le cagioni del reciproco amore de gli huomini sono queste cinque medesime de gli animali, ma l'uso della ragione le fa piu intense, ò remisse rettamente, ouero indirettamente, secondo la diuersità del fin de gli huomini. SO. Dichiarami queste differentie in ogniuna di queste cinque cagioni. PHI. La prima del desiderio et dilettatione che si truoua nella generatione, è nelli huomini cagione di piu intenso, fermo, & proprio amore, che nelli animali, ma suole essere piu coperto con la ragione. SO. Dichiara queste differentie piu particularmente. PHI. È piu intenso nelli huomini, perche amano le donne con maggior uehementia, cercanle con maggior solicitudine, tanto che per quelle lassano il mangiare, & il dormire, e pospongono ogni riposo. È piu fermo in loro, perche piu longamente si conserua l'amore tra l'huomo, et la donna, in modo che ne satietà, ne assentia, ne impedimento bastano à dissoluerlo. È piu proprio, perche ogn'huomo ha maggiore proprietà à una singular dōna, che il maschio de gli animali alla femina: & benche in alcuni si truoui qualche appropriatione, nelli huomini è piu perfetta, e determinata. È ancora questo amore piu coperto nelli huomini che nelli animali, perche la ragione suol frenar l'eccesso di quello, & lo giudica brutto, quādo non è regolato da quella, e per la forza che ha questo appetito carnale nel

li huomini, & per la ſua inobedientia alla ragione, gli huomini coprono li membri della generatione, come uergognoſi & ribelli della moderata honeſta. SO. Dimmi la differentia tra gli huomini, & gli animali nella ſeconda cagione di amore, cioè nella ſucceſſione generatiua. PHI. Per la ſucceſſione nelli animali s'amano reciprocamente li figliuoli con li padri, & madri ſolamente, & maſſimamente con le madri che ſogliono eſſere nutrici loro, ouero con il padre quando li nutriſce, & non altrimēti. ma gli huomini amano padri, & madri inſieme, & ancor li fratelli & altri propinqui per l'approſſimatione della generatione. è ben uero, che qualche uolta l'auaritia humana, & altri eceſſi fanno perdere non ſolamēte l'amore de parenti & fratelli, ma ancor de padri, & madri, & delle proprie moglie, laqual coſa non interuiene coſi nelli animali irrationali. SO. Dimmi la differentia della terza cagion d'amore, cioè del beneficio. PHI. Il beneficio è cagiõe che un'huomo ama l'altro, come nel li animali. ma in queſto uoglio lodare piu gli irrationali, liquali ſi moueno piu ad amare per gratitudine del beneficio riceuuto, che per ſperanza di riceuerlo. ma l'auaritia delli huomini non uirtuoſi fa che ſi muoueno piu preſto per ſperanza d'hauere un beneficio ſolo, che ꝑ gratitudine di molti gia riceuuti: pur queſta cagione del beneficio è tanto ampla, che par che cõprenda la maggior parte dell'altre. SO. Et in quella quarta cagione della medeſima ſpecie dimmi ſe u'è alcuna differētia dalli huomini alli animali. PHI. Naturalmente gli huomini s'amano, come gli altri animali d'una medeſima ſpecie, & maſſime quelli che ſono d'una patria, ò terra: ma gli huo

mini non hãno cosi certo, & fermo amore come gli animali: che li piu feroci, & crudeli delli animali con quelli della sua specie non usano crudelta, il Leone nõ rapina l'altro Leone, ne il Serpe addenta cõ ueleno l'altro Serpe: ma gli huomini piu mali, & occisioni riceueno dalli altri huomini che da tutti gli altri animali: & altre cose contrarie dell'uniuerso, piu huomini uccide l'inimicitia, l'insidia, & il ferro humano, che tutto il resto delle cose accidentali, & naturali. & è cagione della corruttione dell'amor naturale delli huomini l'auaritia, & cura che hanno delle cose superflue, delle quali si genera inimicitia non solamente tra li distanti di diuerse patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima prouincia, d'una medesima citta, & d'una medesima casa, tra fratelli et fratelli, tra padre & figliuoli, tra marito & moglie. s'aggiongono cõ queste ancor altre superstitioni humane, che son cagione di crudel inimicitie. SO. Mancati à dire dell'ultima cagione dell'amore, cioè della compagnia, s'in quella è qualche differẽtia tra gli huomini, & gli altri animali. PHI. La compagnia, & cõuersatione ha maggiore forza nell'amore & amicitia humana, che in quello delli animali, per essere piu intrinseca: che la fauella la fa molto piu penetratiua nelli corpi, & nelli animi: & se ben cessa per l'assentia, rimane nella memoria piu l'impressione, che nelli animali. SO. Ho inteso, come tutte queste cinque cagioni d'amore, che si truouano nelli animali irrationali, si truouano ancor nelli huomini, & la differentia loro. ma uorrei sapere, s'è nissuna altra cagione d'amore nelli huomini che non si truoui nelli animali. PHI. Due cagioni d'amore sono nelli huomini, delle quali gli

animali ſono totalmente priuati. SO. Dichiaramele. PHI. L'una è la conformita della natura, & compleſſione dell'uno huomo con l'altro, che ſenza altra ragione nella prima cognitione li fa diuentar amici, & non trouandoſi di tal amicitia altra cagione ſi dice che ſi confanno di compleſſione, & in effetto è una certa ſimilitudine, ouer correſpondentia armoniale dell'una all'altra compleſſione, come ancor ſi truoua tra gli huomini odio ſenza cagion apparēte, laqual deriua da diſſimilitudine improportionata delle lor compleſſioni: & gli aſtrologi dicono, che queſta amicheuole conformita procede dalla ſimile poſitione ouer proportionale delli pianeti & ſegni celeſti della natiuita dell'uno, e dell'altro, ſi come la differentia inimicabile delle compleſſioni deriua dalla diſſimile improportionabile poſitione celeſte ne i lor naſcimenti. queſta cagione d'amore, et amicitia conoſciamo nelli huomini, ma non nelli animali. SO. Qual è l'altra? PHI. L'altra è le uirtu morali & intellettuali, che ſon quelle ꝑ lequal gli huomini eccellenti dalli huomini da bene ſono molto amati, & li meriti di quelle cauſano l'amore honeſto, ilqual è il piu degno di tutti: che le perſone humane ſenza alcun'altra cagione, ſolamēte per la uirtu & ſapiētia efficacemēte s'amano d'amore piu perfetto, et piu fermo, che nō per l'utile, & per il delettabile, nelle qual due tutte l'altre cinque cagioni d'amore s'intēdeno. queſto ſolo è amore honeſto, et ſi genera della retta ragione, & per queſto nō ſi truoua nelli animali irrationali. SO. Ho inteſo quante ſon le cauſe d'amore nelli huomini, & nelli animali irrationali, ma ueggo che tutte ſon proprie delli uiuenti, & niuna cade nelli corpi non uiuenti, &

tu pur dici che l'amore non solamente è comune alli animali, ma ancor ad altri corpi insensibili, laqual cosa à me par strana. PHI. Perche strana? SO. Perche nissuna cosa si puo amare, se prima non si conosce, & li corpi insensibili non hãno in se uirtu conoscitiua. ancor l'amor prouiene da uolonta, ò appetito, & s'imprime nel sentimento: li corpi insensibili ne uolonta, ne appetito, ne sentimento hanno: come adunque possono hauer amore? PHI. Il conoscimento, & l'appetito, & per consequente l'amor è di tre modi, naturale, sensitiuo, & rational uolontario. SO. Dichiarameli tutti tre. PHI. Il natural conoscimento, appetito, ò amore, è quel che si truoua nelli corpi non sensitiui, come son gli elementi, & gli corpi misti delli elementi insensibili, come li metalli, & specie di pietre, & ancor le piante, herbe ouer arbori, che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine, & inclination naturale à quello, laqual inclinatione gli muoue à quel fine, come gli corpi graui di discendere al basso, & i lieui d'ascendere all'alto, come à proprio loco conosciuto & desiato. questa inclinatione si chiama, & è ueramente appetito, & amor naturale. il conoscimento & appetito, ouer amore sensitiuo, è quel che si truoua nelli animali irrationali per seguir il loro conueniente, fuggendo l'inconueniente, come cercare il cibo, il poto, la temperie, il coito, la quiete, & simili cose, che bisogna prima conoscerle, & dipoi appetirle, ò amarle, & appresso seguirle: che se l'animale non le conoscesse, non le desiderarebbe, ne l'amarebbe, & se non l'appetisse non le seguirebbe per hauerle, & non hauendole non potria uiuere. ma que=

ſto conoſcimento non è rationale, ne queſto appetito, ò amore è uolontario, che la uolonta non ſia ſenza la ragione, ma ſon opere della uirtu ſenſitiua, & per queſto li diciamo conoſcimento e amor ſenſitiuo, ò, piu propriamẽte parlando, appetito. il conoſcimẽto, & amor rationale, & uolontario ſi truoua ſolamente nelli huomini, perche prouiene, & è amminiſtrato dalla ragione, laqual fra tutti i corpi generabili, & corruttibili ſolamente alli huomini è participata. SO. Tu dici che l'amor uolontario è ſolamente nelli huomini, & non nelli altri animali, & corpi inferiori, & dici ancor che l'amor, ò appetito ſenſitiuo è nelli animali irrationali, & non nelli corpi inſenſibili, & dici che l'amore, & appetito naturale è quel che ſolamẽte ſi truoua nelli corpi inferiori inſenſibili: uoglio hor intẽdere ſe queſt'amor naturale ſi truoua ancor forſe nelli animali con l'amor ſenſitiuo, che propriamente hãno, & ſe ſi truoua ancor queſto amor naturale, e il ſenſitiuo nelli huomini inſieme con l'amor uolontario & rationale, ch'è proprio loro. PHI. Hai ben dimandato, et coſi è, che con l'amor piu eccellente ſi truouano li manco eccellenti, ma con quel ch'è manco non ſempre ſi truoua il piu, in modo che nelli huomini cõ l'amor rationale uolontario ſi truoua ancor l'amore ſenſitiuo di ſeguir le coſe ſenſibili, che conuengono alla uita, fuggendo le inconuenienti. & ſi truoua ancor in loro l'inclination naturale delli corpi inſenſibili, che caſcando uno huomo di loco alto tendera naturalmente al baſſo, come corpo graue, et & nelli animali ſi truoua ancor queſta inclination naturale, che come corpi graui cercano naturalmente il centro della terra, come loco ſuo conoſciuto, et deſiato di ſua natura.

natura. SO. Che ragion hai tu di chiamar coteste inclinationi naturali, & sensitiue, amore? che l'amor parrebbe propriamente affetto della uolonta, & la uolonta ne gli huomini fra tutti gli inferiori solamente si truoua: l'altre chiamale inclinationi, ò appetito, & nõ amore. PHI. Le cose si conoscono per li suoi contrarij, che, come dice Aristotile, la scientia de contrarij è una medesima. se il contrario di questo è & chiamasi odio, questo si debbe ragioneuolmente chiamare amore: che si come nelli huomini l'odio uolontario è contrario dell'amore, cosi nelli animali l'odio delle cose inconuenienti per la uita è contrario dell'amore delle cose conueniẽti per quella, & l'uno fugge l'animale, & l'altro segue, che l'odio è cagione di farglielo fuggire, si come l'amore è cagione di farglielo seguire, & nelli corpi irrationali è amor naturale del graue al basso, & per quel il seguono, si come fuggon l'altro per hauerlo in odio, & lo corpo lieue al contrario, che ama l'alto, & odia il basso; & si come in tutti si truoua odio, cosi in tutti si truoua amore. SO. Come può amare, chi non conosce? PHI. Anci conosce poi che ama, & odia. SO. E come puo conoscere chi non ha ragione, ne senso, ne imaginatiua, come sono questi corpi inferiori insensibili? PHI. Se ben non hanno in se medesimi queste potentie conoscitiue, sono dirizzate dalla natura conoscitrice & gouernatrice di tutte le cose inferiori, ouero dall'anima del mondo in una retta, & infallibil cognitione delle cose sue naturali, per sustenimento delle sue nature. SO. E come può amare, chi non sente? PHI. Si come dalla natura li corpi inferiori son rettamente

dirizzati in conoſcere il ſuo fine, & li ſuoi proprij luoghi, coſi ſono indrizzati da quella in amarli, & appetirli, & nel muouerſi per trouarli quando ſon da quelli ſeparati: & ſi come la ſaetta cerca rettamente il ſegno, nõ per ſua propria cognitione, ma per la cognitione del ſaettante dal qual è dirizzata, coſi queſti corpi inferiori cercano il ſuo proprio luogo & fine, nõ per lor propria cognitione, ma per la retta cognitione del primo creator infuſa nell'anima del mondo, & nell'uniuerſal natura delle coſe inferiori, in modo che ſi come l'inclination della ſaetta uiene da cognitione, amore, ò appetito artificiale, coſi quella di queſti corpi irrationali uiene da cognitione, & amor naturale. SO. Mi cõſuona la maniera dell'amore, & della cognitione che ſi truoua in queſti corpi morti: ma uorrei ſaper ſe forſe in eſſi ſi truoua altro amore, ò appetito di quel c'hanno alli propri luoghi, come lo lieue all'alto, il graue al baſſo. PHI. L'amor c'hanno gli elementi, & altri corpi morti à ſuoi propri luoghi, & l'odio che hanno alli contrarij, è come l'amor c'hanno gli animali alle coſe conuenienti, & l'odio che hanno alle inconuenienti, & coſi fuggono l'uno, & ſeguono l'altro. è ancor queſt'amore della ſorte di quel c'hanno gli animali terreſtri alla terra, & gli maritimi all'acqua, & li uolatili all'aere, & la Salamandra al fuoco, che ſi dice che naſce in quello, & che u'habita dentro. tal è l'amor de gli elementi alli ſuoi proprij luoghi. oltre queſta ſorte d'amor, ti dico, che nelli elementi ſi truouano tutte l'altre cinque cagion d'amor reciproco c'habbiam detto trouarſi ne gli animali. SO. Tutte quelle? PHI. Tutte. SO. Dim=

mele distesamente. PHI. Principiarò dall'ultima, ch'è l'amor della medesima specie, perche è piu manifesta. Vederai che le parti della terra, che si truouano fuora del tutto, con efficace amore si muouono per unirsi con tutta la terra, & cosi le pietre che si congelano nell'aere prestamente cercano la terra, & li fiumi, & l'altre acque che si generano nelle concauita della terra delli uapori, che esalano, & si conuertono in acqua, incontinente che si truouano in quantita sufficiente corrono à trouar il mare, & tutto l'elemento de l'acqua per l'amor c'hanno alla specie: & li uapor aerei, ò uenti che si generano nella concauita della terra, si sforzano d'uscirne fuora con terremoti, desiderando trouar il suo elemento dell'aere, per l'amore che hanno alla specie: & cosi il fuoco, che si genera qua giu, si muoue per salir al luogo del suo elemento alla parte superiore per l'amor della specie. SO. Intendo l'amor c'hanno gli elementi alle sue proprie specie: dimmi dell'altre cagioni. PHI. Dirò della penultima delle cinque cagioni dell'amore ch'è la quarta della societa, perche ancor è manifesta per essere proportionata a' luoghi naturali. SO. & che altra societa si truoua ne gli elementi, & ne' tali corpi? PHI. A ogniuno delli quatro elementi, cioè terra, acqua, aere, & fuoco, piace la quiete appresso uno de gli altri, & non appresso gli altri. la terra fugge l'approssimation del cielo, & del fuoco, & cerca il centro ch'è il piu lontano dal cielo, et li piace star appresso all'acqua et appresso all'aere di sotto, ma nō di sopra, che trouādosi di sopra fugge al basso, e mai non riposa, fin che non sia allonta=

nata dal cielo piu che si puo. SO. E perche lo fa, che dal cielo uiene ogni bene? PHI. Lo fa percioche è la piu graue, & grossa di tutti gli elementi, e come pigra le piace piu il riposo ch'à nissun de gli altri: & essendo sempre il cielo in moto continuo senza riposarsi mai, essa terra per poter quietar s'allontana da quel quanto piu puo, e solamente nel centro, ch'è il piu basso, truoua riposo circondata dall'acqua da una parte, e dall'aer dall'altra. SO. Ho inteso della terra: dimmi dell'acqua. PHI. L'acqua ha ancora del graue, & pigro, ma manco che la terra, & piu delli altri, & perciò essa ancor fugge dal cielo per nõ muouersi con uelocità, come fanno l'aere, & il fuoco: cerca il basso, & le piace star uicina alla terra, ma di sopra, e di sotto all'aere, con liquali ha amore, & con il fuoco ha inimicitia, & odio, e per quelli il fugge, & s'allontana da lui, & non puo patire di star seco senza cõpagnia de gli altri. SO. Dimmi dell'aere. PHI. All'aere per la sua leggierezza, & sottilità piace la natura, & approssimatione celeste, & con leggierezza la cerca quanto puo, & ascende all'alto, non immediate appresso il cielo, perche non è di sustantia tanto purificata com'il fuoco che piglia il primo luogo, & perciò l'aere ama d'essere appresso il fuoco sotto di lui, & ama ancora la uicinità dell'acqua, e della terra, ma nõ puo patir di stare di sotto di loro, se non di sopra, e con facilità seguita il continuo moto circulare del cielo, & egli è amicheuole al fuoco, & all'acqua. & per essere questi due fra loro contrarij, et inimici, egli s'è messo in mezo di loro come amico d'ambi dui, perche nõ si possino danneggiare con guerra cõtinua. SO. Manca saper

del fuoco. PHI. Il fuoco è piu ſottile, lieue, & purificato di tutti gli elementi, & con niſſuno di loro ha amore, ſe non con l'aere, la cui uicinità gli piace, ma il ſtargli però di ſopra: ama il cielo, & non ripoſa mai ouunque ſi truoua, fin che nõ gli ſia appreſſo. queſt'è l'amor sociale, che ſi truoua nelli quattro elementi. SO. Mi piace: ma perche non hai in queſto aſſignata la cagione perche il fuoco è tanto caldo, e l'acqua tanto fredda, & la qualità de gli altri? PHI. Perche non appartiene à queſta cagion d'amore: ma te la dirò, perche giouarà all'altre. Sappi ch'el cielo col ſuo moto cõtinuo, & con li razi del Sole, & de gli altri pianeti, & ſtelle fiſſe dell'ottauo cielo ſcaldano queſto globo del corpo morto, ch'empie tutt'il cõcauo dentro dal cielo della Luna: & quella prima parte di queſto globo, che è piu appreſſo il cielo, ſcaldandoſi piu ſi purifica, & molto s'aſſottiglia, et ſi fa lieue, et molto calda, & il ſuo calore è tanto che conſuma tutto l'humido, & reſta ancor ſecca; & queſta è il fuoco: ſtendendoſi poi piu lontano queſto caldo celeſte in quella parte di queſto globo che ſuccede al fuoco, la fa ancor calda, ma non tanto che conſumi l'humido: & queſt'è l'aere ch'è caldo, & humido, & per lo caldo ſi purifica ancor & aſſottiglia, e reſta lieue poco manco ch'el fuoco, per eſſere men caldo: quando già ſi ſtende piu queſto caldo celeſte in queſto globo oltra l'aere, non è tãto che faccia elemento caldo, anci per la remotione del cielo reſta freddo, ma non tanto che non li poſſi ſtar l'humido: reſta ancor graue per la groſſezza che cauſa la fragidità, & cerca il baſſo: & queſto è l'elemento dell'acqua fredda, et humida. oltr'à queſta è tanta la frigidità nel reſtante

del centro di questo globo sotto l'acqua, che restringe tut to l'humido, & resta un corpo grossissimo, grauissimo, freddo, & secco, com'è la terra, si che l'aere, & il fuoco, che per la uicinita receuono piu del caldo, & beneficio ce leste, ch'è la uita delli corpi inferiori, amano piu il cielo, & ouunque si truouano se li approssimano, & si muo= ueno seco nel suo continuo moto circulare. gli altri dui, terra, & acqua, perche poco riceuono del caldo, & uita celeste, non l'amano cosi, ne si approssimano à lui, anci lo fuggono per poter riposarsi quietamẽte senza muouersi con lui continuamente, & circularmente. SO. Essendo la terra il piu infimo, & uile di tutti gli elementi come tu dici, & piu lontano dal fonte della uita, che è il cielo, come in quella si generano tante diuersita di cose piu che in nissun'altro elemento, come sono le pietre di tante ma niere, alcune grandi, nette, & belle, altre chiare, & mol= to pretiose, & li metalli non solamente grossi come fer= ro, & piombo, rame, stagno, & argento uiuo, ma altri ricchi, & lustri, come l'argento, & l'oro, poscia tanta di uersita d'herbe, fiori, arbori, & frutti, quanti produce la terra? & piu oltre tanta moltitudine, & deformita d'animali, liquali tutti sono annessi alla terra: che se ben nel mare si truouano alcune piante, & gran copia d'a= nimali diuersi, & cosi nell'aere di quelli che uolano, tut= ti però hanno riconoscimento alla terra, & in quella massimamente si fermano, & sopra tutto in quella si genera l'humana generatione di mirabil perfettione fra tutti i corpi che son sott'il cielo, laqual non si genera, ne colloca in nissuna altra sphera de gli elementi. come a= dunque dici tu, che la terra è il piu uile & il piu mortifi

cato di tutti quatro gli elementi? PHI. Se ben la terra per esser lontanissima dal cielo, è in se medesima la piu grossa, fredda, & bassa, & piu aliena di uita, nõdimeno per star nel centro unita, riceue unitamente in se tutte le influentie, & razi di tutte le stelle, pianeti, & corpi celesti, & quiui si complessionano, talmente attrahendo in quella la uirtu di tutti gli altri elementi, che si uengono à complessionare di tante, & tal maniere, che si generano tutte le cose che hai detto. laqualcosa nel luogo di nissuno altr'elemento non sarebbe possibile farsi, per non esser recettaculo cõmune unito di tutte le uirtu celesti elementali. nella terra s'uniscono tutte, & per gli altri elementi solamente passano, ma non si fermano se non nella terra per la sua grossezza, & per essere nel centro, nella qual tutti i razi feriscono piu forti, si che questa è la propria & ordinaria moglie del corpo celeste, & gli altri elementi son sue concubine, percioch'in lei genera il cielo tutta, ouer la maggior parte della sua generatione, & ella si fa ornata di tante & si diuerse cose. SO. Son satisfatta del mio dubbio. torniamo al proposito. dimmi dell'altre ragioni dell'amore de gli huomini, & animali, se si truouano ne gli elementi & altri corpi morti, com'è quella terza del beneficio, e la seconda della successione generatiua, e la prima del desiderio, & delettatione della generatione. PHI. Quella del beneficio in questi corpi elementarij è una medesima con quella della successione della generatione: pero ch'el generato ama il generatore, come suo benefattore, & il generatore ama il generato, come recipiente del suo beneficio. questa della successione generatiua si truoua bẽ nel-

li generati da gli elementi : come tu uedrai le cose gene rate nella regione dell'aere dalli uapori ch'ascẽdono dal la terra, & dal mare : liquali quando son humidi, se ne genera acqua, neue, & grandine, lequali, come son gene= rate, subito cõ impeto amoroso descẽdono à trouar il ma re, & la terra lor madre : & se li uapori son secchi, si fanno di quelli uẽti, & cose ignee, e li uẽti cercano l'aere con sua spiratione, & l'igneo ua piu alto cercãdo il fuo co, ogniuno mosso dall'amore della sua propria origine, et elemẽto generatiuo. Vedrai ancor le pietre, et metalli generati dalla terra, quando si truouano fuor di quella, con uelocita cercarla, et nõ quetar mai, fin che nõ son in quella, come cercan li figliuoli le madri, che cõ esse sola= mente s'acquetano. la terra ancor con amor li genera, li tiene, & cõserua, & le piãte, l'herbe, & gli arbori hãno tãto amor alla terra madre, et generatrice loro, che mai senza corruttione si uogliono discostar da lei, anci con le braccia delle radici l'abbracciano con affettione, come fanno i fanciulli le mãmelle delle madri, et essa terra co me pietosa matre con nõ piccola carita & amore non so lamente gli genera, ma sempre ha cura di nutrirli delle sue proprie humidità, cauãdosele delli suoi interiori alla sua superficie per mãtenerli cõ quella, come fa la madre che caua il latte dalle sue uiscere alle mãmelle per allat= tare i suoi figliuoli. ancor quando mãca alla terra humi dita per dare à loro, con preghi et supplicationi la domã da al cielo, & all'aere, & la compera, & cõtratta cõ li suoi uapori che ascendono, delli quali si genera l'acqua pluuiale per nutrir le sue piãte, & li suoi animali. qual madre potrebbe essere piu piena di pieta, & carita uer=

ſo i ſuoi figliuoli ? SO. Certamente mirabil è una ſimil cura in un corpo ſenza anima, com'è la terra, & molto piu mirabil quella di colui che l'ha potuta far ſi curioſa. reſtami ſolamente ad intendere della prima cagione dell'amore nelli animali, ch'è il deſiderio, & la dilettatione della generatione, come queſta ſi truoui nelli elemẽti, & corpi ſenza anima ſenſitiua. PHI. Si truoua l'amore generatiuo nelli elementi, & nella materia di tutte le coſe inferiori piu copioſamente che in niuno delli altri. SO. Come nella materia ? è forſe la materia di tutte queſte coſe inferiori altro che queſti quattro elementi ? noi pur uediamo che di queſti ſi generano tutte l'altre coſe generate. PHI. È ben coſi, ma gli medeſimi elementi ſon ancor generabili, onde biſogna dir di che coſa ſi generano. SO. Di che ? l'uno dell'altro. uediamo che dell'acqua ſi fa aere, dell'aere acqua, & di fuoco aere, & dell'aere fuoco, & coſi ancor la terra. PHI. Ancor queſto che dici è uero: ma di quelle coſe, che ſi generano delli elementi, gli proprij elementi ne ſon materia, & fondamẽto, che reſta nella coſa generata da loro, tutti quattro uniti uirtualmente: ma quando ſi genera l'uno dell'altro, non puo eſſere coſi, che quando il fuoco ſi conuertẽ in acqua, nõ reſta il fuoco nell'acqua, anci ſi corrompe il fuoco, & ſi genera l'acqua : & poi ch'è coſi, biſogna aſſegnare qualche materia cõmune à tutti gli elemẽti, nella qual ſi poſſino fare queſte lor traſmutationi, laqual eſſendo una uolta informata d'aere per ſufficiente alteratione, laſſando quella forma d'aere piglia la forma dell'acqua, & coſi delli altri. queſta chiamano gli philoſophi materia prima, & gli piu antichi la chiamano chaos, che

in greco uuol dir cõfusione: perche tutte le cose potential mente, et generatiuamente son in quella insieme, & in cõ fusione, & di quella si fanno tutte ciascuna da per se dif fusamente, & successiuamente. S O. Et che amor puo ca der in cotesta? P H I. Questa, come dice Platone, appeti= sce, & ama tutte le forme delle cose generate, come la dõ na l'huomo : & non satiando il suo amore l'appetito, e'l desiderio, la presentia attuale dell'una delle forme s'inna mora dell'altra che gli manca, & lassando quella piglia questa, di maniera che non possendo sostenere insieme tut te le forme in atto, le riceue tutte successiuamente l'una doppo l'altra . ancora possiede in molte parti sue tutte le forme insieme : ma ogniuna di quelle parti uolẽdo go dere dell'amore di tutte le forme, bisogna loro successiua mente di cõtinuo trasmutarsi dell'una nell'altra, che l'u na forma non basta à satiare il suo appetito, & amore, ilqual eccede molto la satisfattione : che una sola forma di queste non puo satiare questo suo insatiabile appetito : & si come essa è cagione della continua generatione di q̃lle forme che gli mãcano, cosi essa medesima è cagione della continua corruttione delle forme che possiede, per laqual cosa alcuni la chiamano meretrice, per non haue= re unico, ne fermo amore ad uno : ma quando l'ha ad uno, desidera lassarlo per l'altro : pur con questo adulte ro amore s'adorna il mõdo inferiore di tanta, & cosi mi rabile diuersita di cose cosi bellamẽte formate: si che l'a= mor generatiuo di questa materia prima, & il desiderio suo sempre del nuouo marito che gli manca, e la deletta tione che riceue del nuouo coito, è cagione della genera= tione di tutte le cose generabili . S O. Intendo ben l'a=

mor, & l'appetito, e'l desiderio insatiabile, che sempre si truoua in questa materia prima. uorrei saper che amor generatiuo si puo truouare nelli quattro elementi, poi che son tra loro contrarij. PHI. L'amore che si suol trouare nelli quattro elementi, se ben sono contrarij l'un dell'altro, è cagione generatiua di tutte le cose miste, & composte da loro. SO. Dichiarami in qual maniera. PHI. Gli elementi per la sua contrarieta sono diuisi, & separati: perche essendo il fuoco, & l'aere caldi, & leggieri, cercano l'alto, & fuggono il basso: & essendo la terra, & l'acqua freddi & graui, cercano il basso, & fuggono l'alto: pur molte uolte per intercessione del benigno cielo, mediante il suo moto, & gli suoi razi, si congiungono in amicitia, & in tal forma si mescolano insieme, & con tal amicitia, che peruengono quasi in unita d'uniforme corpo, & d'uniforme qualita, laqual amicitia è capace à riceuere per la uirtu del cielo nel tutto altre forme piu eccellenti che nissuna delli elementi in diuersi gradi, restandoui pure gli elementi misti materialmente. SO. Quale sono queste forme, che gli elementi mediante la loro amicitia riceuono, & quanti son gli gradi loro? PHI. Nel primo grado, & piu tenue dell'amicitia riceuono le forme delli misti non animate, come son le forme delle pietre, alcune oscure, & alcune piu chiare, & altre lustre et preclare, nelle quali la terra pone la durezza, l'acqua la chiarezza, l'aere la diaphinita, ouero trasparentia, & il fuoco la lustrezza, ouero lucidita, con gli razi che si truouano nelle pretiose pietre. Ancora resultano di questa prima mistione amicheuole delli elementi le for=

me de metalli, alcuni grossi, come ferro, & piombo; altri piu netti, come rame, & stagno, & argento uiuo; altri chiari & belli, com'è l'argento, & l'oro: nelli qual tutti domina tanto l'acqua, ch'el fuoco gli suol liquefare. in tutti questi tant'è piu perfetta la forma del misto, pietra, ouer metallo, quanto l'amicitia delli eleméti è in essa maggiore, & piu eguale. & quando l'amicitia di questi quattro contrarij elementi è di maggior grado, & il suo amor è piu unito con maggior ugualita, & con mãco eccesso d'ogn'uno di loro, non solamente hanno le forme della mistion, ma ancor riceuono forme piu eccellenti, come sono l'animate, & prima quelle dell'anima uegetatiua, che causano nelle piante la germinatione, il nutrimento, & il crescimento per ogni lato, & la generatione delle simili con la semenza & ramo del generante, & cosi si generano tutte le specie delle piante, delle quali le mãco perfette son l'herbe, l'arbori son piu perfetti: & tra loro tant'è dell'anima uegetatiua ogni specie piu perfetta dell'altra, & di piu eccellente operatione, quanto questi quattro contrarij elementi si truouano in lei con maggior amore, & con piu unita & ugual amicitia: et questo è il secódo grado della lor amicitia. & quando l'amor delli elementi è maggiore, piu unito, & piu uguale, non solamente riceue le forme della mistione, & le forme dell'anima uegetatiua di nutritione, augumento, & generatione, ma ancor riceue di piu le forme dell'anima sensitiua, col senso, & moto locale, & con la fantasia, & appetito: & di questo grado d'amicitia si generano tutte le specie delli animali terrestri, aquatici, et uolatili: & alcuni ne sono imperfetti, che hanno moto niuno, ne

[d]elli sensi, se nō quel del tatto. ma gli animali perfetti hā[n]no tutti gli sensi e mouimēto: & tanto è l'una specie piu [e]ccellēte dell'altra nella sua operatione, quāto l'amicitia [d]elli suoi elementi è maggiore, et di maggior unione, & [e]gualita. et quest'è il terzo grado d'amor nelli elemēti. [I]l quarto et ultimo grado d'amor, et amicitia che si truo[u]a nelli elementi, è, che quando uengono nel piu uguale amore, & nella piu unita amicitia ch'è possibile, non so=lamente riceuono in se le forme mistiue, uegetatiue, & sensitiue, con le motiue, ma ancor si fanno capaci à parti cipare forma molto piu lontana, & aliena dalla uilta di questi corpi generabili, & corruttibili, anci participano la forma propria delli corpi celesti, & eterni, laqual è l'anima intellettiua, che solamente fra tutti l'inferiori si truoua nella specie humana. SO. Et come fu possibile che l'huomo, essendo fatto di questi medesimi elementi cō trarij, & corruttibili, habbi potuto sortir forma eterna, & intellettuale, annexa alli corpi celesti? PHI. Perche l'amor delli suoi elementi è tanto uguale, uniforme, & perfetto, che unisce tutta la contrarieta delli elementi, & resta fatto un corpo remoto d'ogni contradittione, & oppositione, si come il corpo celeste, ch'è denudato d'ogni contrario, & per quello uiene à participar quella forma intellettuale, & eterna, laqual solamēte i corpi celesti suo le informare. SO. Non ho mai inteso di tal amicitia nel li elementi: so ben, che secondo la perfettione della com=plession di quelli la forma del cōposto uiene ad essere piu ò mē perfetta. PHI. La cōplessiō delli elemēti è la loro amicitia. et come posson stare gli contrarij uniti insieme senza litigio ne contradittione, nō ti par uero amore, &

amicitia? alcuni chiamano questa amicitia harmonia, musica, & concordantia, & tu sai che l'amicitia fa la concordãtia, si come l'inimicitia causa discordia, & per questo il philosopho Empedocles dice, che le cagioni della generatione, & corruttione in tutte le cose inferiori son sei, li quattro elemẽti, l'amicitia, & l'inimicitia: perche l'amicitia delli quattro elementi contrarij causa tutte le generationi delli corpi composti di quelli, & l'inimicitia loro causa la sua corruttione: perche secondo questi quattro gradi della generatione d'amore, che t'ho detto, nelli quattro elementi, che sono causa della generatione di tutti i corpi composti nelli quattro gradi di cõpositione, hai d'intendere altre tanti gradi d'odio, che son cagione della loro dissolutione, & corruttione: si che come ogni male & rouina deriua dall'inimicitia di questi quattro elementi, cosi ogni bene, & generatione uiene dall'amore e amicitia loro. SO. Mi piace il discorso che hai fatto nelle maniere, & ragioni dell'amore che si truoua in questo mondo inferiore, cioè in tutte le cose generabili & corruttibili, cosi nelli huomini come nelli animali bruti, come nelle piante, & nelli misti che non hanno anima alcuna, & cosi nelli quattro elementi, & nella materia prima, commune à tutti: & ben uegg'io, che si come una specie d'animali ama un'altra, & s'accompagna con quella, & un'altra odia, & fugge, cosi ancor nelle piante si trouano alcune specie amiche dell'altre, & nascono insieme, & quando son in compagnia germinano meglio, & d'altre son inimiche, che essendo appresso si guastano: & uediamo gli metalli uno accompagnare l'altro nel suo minerale, & l'altro nò: &

cosi nelle pietre pretiose: & uediamo la calamita tanto essere amata dal ferro, che non ostante la grossezza & grauezza sua egli si muoue, & ua à trouarla: & in conclusione io ueggio, che non è corpo alcuno sotto il cielo, che non habbi amore, desiderio, & appetito naturale, ò sia sensuale, oueramente uolontario, secondo che tu hai detto. ma nelli corpi celesti, & nell'intelletti spirituali mi parrebbe strano che si trouasse amore, non essendo in loro delle passioni di questi corpi generabili. PHI. Nelli corpi celesti, & nelle cose intellettuali non si truoua manco amore, che nell'inferiori, anci piu eminente, & di maggior eccellentia. SO. Vorrei sapere à che modo: perche la principal cagione & piu commune ch'io ueggia dell'amore, è la generatione: & non essendo generatione nelle cose eterne, come puo in loro essere amore? PHI. Non è generation in loro, perche son ingenerabili & incorruttibili, ma la generatione dell'inferiori uiene dal cielo come da uero padre si come la materia è la prima madre nella generatione, & dipoi gli quattro elemēti, massimamēte la terra, ch'è la piu manifesta madre: & tu sai che non manco pienī di amore son li padri della generatione che le madri, anci hanno forse amor piu eccellēte & perfetto. SO. Dimmi piu largamente di questo amore paternale del cielo. PHI. In cōmune ti dico, che mouēdosi il cielo padre delli generabili nel suo moto cōtinuo, & circular sopra tutto il globo della materia prima, & mouendosi, & mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti gli generi, & specie & indiuidui del mondo inferiore della generatione, si come mouendosi il maschio sopra la femina, & mo

uendo quella, ella fa figliuoli. S O. Dimmi questa propagatione piu particularmente, & chiaramente. P H I. La materia prima come una femina ha corpo, recipiente humidita che la nutrisce, spirito che la penetra, calor naturale che la tempera, & uiuifica. S O. Dichiarami ciascuna. P H I. La terra è il corpo della materia prima, ricettaculo di tutte l'influentie dal suo maschio, ch'è il cielo. l'acqua è l'humidita, che la nutrisce. l'aere è il spirito, che la penetra. il fuoco è il calor naturale, che la tempera, et uiuifica. S O. A che modo influisce il cielo la sua generatione nella terra? P H I. Tutto il corpo del cielo è il maschio che la copre, & circonda con moto continuo: ella, se ben è quieta, si muoue pur un poco per il mouimento del suo maschio: ma l'humidita sua, ch'è l'acqua, & il spirito suo, ch'è l'aere, & il suo calor naturale, che è il fuoco, si muoueno attualmente per il moto celeste uirile, secondo si muoueno tutte queste cose nella femina al tempo del coito per il moto del maschio, se ben essa non si muoue corporalmente, anci sta quieta per riceuere il seme della generatione del suo maschio. S O. Che seme porge il cielo nella nerra, & come lo puo porgere? P H I. Il seme che la terra riceue dal cielo, è la rugiada, et acqua pluuiale, che cõ gli razi solari, e lunari, et delli altri pianeti e stelle fisse genera nella terra, & nel mare tutte le specie, & indiuidui delli corpi, cõposti nelli quattro gradi di cõpositione, come t'ho detto. S O. Qual son propriamente nel cielo gli produttori di questo seme? P H I. Tutto il cielo il produce col suo cõtinuo moto, si come tutto il corpo dell'huomo in cõmune produce il sperma: & del modo ch'el corpo humano è cõposto di membri huomogenei,

mogenei, cioè non organizati, ossa, nerui, uene, pannicu=
li, & cartilagini, oltra la carne ch'è un'empimento, co=
me tra l'uno, & l'altro, cosi il gran corpo del cielo otta
uo è composto di stelle fisse di diuerse nature, lequali si
diuidono in cinque grandezze, & in un'altra sesta spe=
cie di stelle nuuolose, oltre la sustantia del corpo diapha=
no del cielo, che continua, & empie fra l'una, et l'altra.
SO. E li sette pianeti di che serueno nella generatione di
questo seme del mondo? PHI. Li sette pianeti son sette
membri, & erogenei, cioè organici, principali nella gene
ratione di questo seme, come nell'huomo son quelli che
generano il sperma. SO. Dimmeli distesamente. PHI.
La generatione del sperma nell'huomo depende prima
dal core, che dà li spiriti col calor naturale, ilqual è for
male nel sperma: secondo, il cerebro dà l'humido, ch'è
materia del sperma: terzo il fegato, che tempera con
soaue decottione il sperma, & il rifà, & auguméta del
piu purificato del sangue: quarto, la milza, laqual dopo
che l'ha purificato con attrattione delle feccie melanconi
ce, l'ingrossa, & lo rifà uiscoso, & uentoso: quinto, le re
ni, che con la propria decottione lo fanno pungitiuo, cal=
do, & incitatiuo, massimamente per la portion della col
lera che hanno sempre dal fiele: sesto, li testiculi, nelli
quali il sperma riceue perfettione di complessione, et na=
tura seminale generatiua: il settimo & ultimo, è la uer
ga, che porge il seme nella femina recipiente. SO. Inten=
do, come questi sette membri organici concorrono nella
generatione del sperma uirile: ma che ha da far questo
con li sette pianeti? PHI. Cosi concorrono li sette pianeti
nel cielo per la generatione del seme mondano. SO. In

che maniera? PHI. Il Sole è il cuor del cielo, dal qual deriua il calor naturale ſpirituale, che fa eshalar li uapori della terra, & del mare, & generare l'acqua, et la rugiada, ch'è il ſeme: & li raggi e aſpetti ſuoi la cōducono, maſſimamēte con la mutatione delli quatro tempi de l'anno, ch'egli fa col ſuo moto annale. La Luna è il cerebro del cielo, che cauſa l'humidita, che ſon il ſeme cōmune: & per le ſue mutationi ſi mutano e uēti, et deſcēdono l'acque, fa l'humidita della notte, & la rugiada, che è nutrimēto ſeminale. Gioue è il fegato del cielo, che col ſuo caldo, & humido ſuaue gioua nella generatione de l'acque, & nella temperie dell'aere, et ſuauita de tēpi. Saturno è la melza del cielo, che con la ſua frigidita, et ſiccita fa ingroſſar li uapori & cōgelare l'acque e muouer li uenti, che le portano, & temperare la reſolutione del caldo. Marte è il fiele, & le reni del cielo, che col ſuo caldo eceſſiuo gioua nella aſcēſione delli uapori, e liquefa l'acqua, & la fa fluire, & l'aſſotiglia, & fa penetratiua, & li da caldo ſeminale incitatiuo, acciò che la frigidita di Saturno, & della Luna nō faccia il ſeme indiſpoſto alla generatione per mancamēto di caldo attuale. Venere è li teſticuli del cielo. queſt'ha gran forza nella produttion dell'acqua buona, & perfetta per la ſeminatione, che la frigidita, e humidita ſua è benigna, molto digeſta, & atta à cauſare la generation terreſtre: & per la proportione & approſſimatione che hanno le reni con li teſticoli nella generation del ſperma, hanno li poeti finto Marte innamorato di Venere, perche l'uno dà l'incitatione & l'altro l'humido diſpoſto al ſeme. Mercurio è la uerga del cielo qualche uolta diretto, & qualche

uolta retrogrado: alcuna uolta causa attualmente le pioggie, alcun'altra l'impedisce: si muoue principalmente della prossimatione del Sole, & delli aspetti della Luna, come si muoue la uerga dal desiderio, & incitation del cuore, & della imaginatione, & memoria del cerebro. si che tu ò Sophia uedi com'il cielo è perfettissimo marito della terra, che con tutti li suoi membri organici & homogenei si muoue, et sforza di porgere in quella il seme, & generar in essa tante belle generationi, et di tanta diuersita. nō uedi tu, che nō si cōtinuaria una cosi somma diligentia, cosi sottil prouedimento, se nō per un feruentissimo, & finissimo amore del cielo, come proprio huomo generante, alla terra, & à gli altri elementi, & ad essa prima materia in cōmune, come à propria dōna, della qual sia innamorato, ouer maritato con lei? & ha amore alle cose generate, et cura mirabile nel suo nutrimento, & cōseruatione, come à proprij figliuoli. et la terra, & materia ha amore al cielo com'à dilettissimo marito, ò amāte, e benefattore. & le cose generate amano il cielo, come padre pio, et ottimo curatore. con questo reciproco amore s'unisce l'uniuerso corporeo, & s'adorna e sostiene il mōdo. che altra maggior demostratiōe uuoi tu intendere della cōmunita dell'amore? SO. Mirabil è lo amor matrimoniale, & reciproco della terra, & del cielo, et cosi quāto ha la terra della proprieta della moglie, & il cieio del marito, con li suoi sette pianeti correspondenti alli membri concorrenti nella generatione del sperma dell'huomo. & già ho inteso, che ogniuno di questi sette pianeti ha significatione secondo gli astrologi sopra uno delli membri dell'huomo, ma non delli appropriati

alla generatione, anci piu tosto hãno significatione sopra li membri esteriori della testa, fatti per seruire alla cognitione sensibile e interiore. PHI. E' ben uero, che li sette pianeti hanno significatione sopra li sette busi che son nella testa, seruienti al sentimento, & cognitione, cioè il Sole sopra l'occhio destro, la Luna sopra il sinistro, perche ambi dui son gliocchi del cielo, Saturno sopra l'orecchia destra, & Gioue sopra la sinistra, secondo altri al contrario; Marte sopra il destro buso del naso, & Venere sopra il sinistro, & secondo altri il contrario; Mercurio sopra la lingua & bocca, perch'egli è sopra la loquela, & dottrina: ma questo non toglie che, come dicono gli astrologi, nõ habbino ancora significatione sopra questi altri sette membri del corpo concorrenti nella generatione, secõdo t'ho detto. SO. Perche cagione l'appropriano questi dui modi di significatione partiali nelli mẽbri humani? PHI. Perche questi sette membri della cognitione correspondono nell'huomo à quelli sette della generatione. SO. A' che modo? PHI. Il cuore, & il cerebro son nel corpo, come gli occhi nella testa: il fegato e la milza come le due orecchie: le reni, & li testiculi, come li dui busi del naso: la uerga è proportionata alla lingua, in modo di positione, & in figura, & in stendimento, et recoglimento, & è posta in mezo di tutti & in opera: che si come mouendosi la uerga genera generatione corporale, la lingua lo genera spirituale con la locutione disciplinale, & fa figliuoli spirituali, come la uerga corporale, & il bacio è cõmune ad ambi dui, l'uno incitatiuo del l'altro: & cosi come tutti gli altri serueno alla lingua nella cognitione, et ella è il fine dell'apprensione dell'exi=

to di essa cognitione, cosi tutti gli altri serueno alla uerga nella generatione, & in lei consiste il fine, & l'exito loro: & si come la lingua è posta fra le due mani, che sono istrumenti d'esecutione di quel che si conosce, et che si parla, cosi la uerga è posta fra li piedi, istrumenti del moto per approssimarsi alla femina recipiente. SO. Ho inteso questa correspondente proportione delli membri conoscitiui della testa alli membri generatiui del corpo. ma dimmi, perche in cielo non si truouano similmēte due maniere di pianeti correspondenti in cognitione, & generatione, per fare la similitudine piu perfetta? PHI. Il cielo per la sua simplicità, & spiritualità con li membri e istrumenti medesimi della cognitione genera le cose inferiori, in modo ch'el cuore, et il cerebro, produttori del seme generatiuo del cielo, sono occhi con ch'ei uede, cioè il sole & la luna: il fegato e la milza, temperatori del seme, son l'orecchie, con che ode, cioè Saturno, & Gioue: le reni, & li testiculi perficienti del seme, son li busi del naso con che odora, cioè Marte, & Venere: la uerga porgitrice del seme, è la lingua Mercuriale guidatrice della cognitione: ma nell'huomo e ne gli altri animali perfetti, se ben son imagine, & simulacro del cielo, nondimeno fu di bisogno diuider loro i membri conoscitiui dalli generatiui, et quelli mettere nella parte superiore della testa, & questi nell'inferiore del corpo, correspondenti però l'uno all'altro. SO. Di questo son satisfatta, ma resto in dubbio che tu hai comparato il cielo all'huomo, & la materia & terra & altri elementi alla femina, et io ho sempre inteso che l'huomo è simulacro non solamēte del cielo, ma di tutto l'uniuerso corporeo, & incorporeo in-

sieme. PHI. Cosi è la uerita, che l'huomo è imagine di tutto l'uniuerso, & per questo li Greci il chiamano microcosmos, che uuol dire piccol mondo: nientedimeno l'huomo, & cosi ogni altro animale perfetto contiene in se maschio, & femina, perche la sua specie si salua in amendue, & non in un sol di loro. & percio non solamente nella lingua latina huomo significa il maschio, & la femina, ma ancor nella lingua hebrea antichissima madre, & origine di tutte le lingue, Adam, che uuol dire huomo, significa maschio, & femina, & nel suo proprio significato contiene ambidui insieme: & li philosophi affermano ch'el cielo sia solamente uno animale perfetto, & Pittagora poneua che in lui fusse destra, & sinistra, come in ogni altro perfetto animale, dicendo che la metà del cielo dalla linea equinottiale fin al polo artico, che noi chiamiamo tramontana, era la destra del cielo, perche da ditta linea equinottiale uerso la tramontana uedeua maggior stelle fisse, & piu chiare, & piu numero di quel che uedeua dall'equinottiale uerso l'altro polo, & li pareua ancor che causasse ne gli inferiori maggiore, & piu eccellente generatione in quella parte della terra, che nell'altra, & chiama l'altra metà del cielo quella che è dalla linea equinottiale fino all'altro polo antartico, che da noi non è ueduto, sinistra del cielo. ma il philosopho Aristotele confermando il cielo essere un'animale perfetto, dice, ch'egli non solamente ha queste due parti dell'animale, cioè destra & sinistra, ma che anchora oltr'à queste ha l'altre parti dell'animal perfetto, cioè innanci & dietro, che è faccia, & spalle, alto, &

basso, che è testa, & piedi, perche nell'animale si truouano diuise, & differenti tutte queste sei parti, & la destra, & la sinistra presupponeno l'altre quattro, senza lequali non potrebbeno stare, perche la destra, & la sinistra son parti della larghezza del corpo dell'animale, & l'alto, & il basso, cioè capo & piedi, son parti della lunghezza, laqual naturalmente precede alla larghezza. il dinanci, & quel dietro, cioè faccia, & spalle, son parti della profondita del corpo dell'animale, laqual è fondamento della longhezza, & della larghezza, si che essendo destra, & sinistra nel cielo, secondo che dice Pittagora, bisogna che si truouino in lui l'altre quattro parti dell'altre due dimensioni, capo & piedi, dalla longhezza, & faccia, & spalle dalla profondita. dice esso Aristotele, non essere la destra del cielo il nostro polo, nella sinistra l'altro, come dice Pittagora, però che la differentia, & il miglioramento dell'una sopra dell'altra non sarebbe nel cielo medesimo, ma in apparenza à noi, ò in rispetto: & forse che nell'altra parte non conosciuta da noi si truouano piu stelle fisse nel cielo, & piu habitationi nella terra, e à tempi nostri l'esperiēza della nauigatione de Portughesi, et di Spagnuoli n'ha dimostrato parte di questo: onde egli dice, che l'oriente è la destra del cielo, & l'occidente la sinistra, & pone essere tutto il corpo del cielo un'animale, il capo delquale è il polo antartico à noi occulto, & li piedi il polo artico della tramontana, & à questo modo resta la destra nell'oriente, e la sinistra nell'occidente; e la faccia et quella parte, ch'è da oriente, in occidēte; et le spalle, ouer il dietro, e quella parte ch'è da

l'occidente, all'oriente di ſotto . ſi che eſſendo tutto l'uni uerſo un'huomo, ouer un'animale che contiene maſchio, e femina, & eſſendo il cielo un delli dui perfettamente con tutte le ſue parti, certamente poi credere ch'è il maſchio, ò l'huomo, e che la terra & la materia prima con gli elementi è la femina, & che queſti ſon ſempre ambi dui congiunti in amore matrimoniale, ouero in reciproca affettione de dui ueri amanti, ſecõdo t'ho detto. SO. Mi piace quel che m'hai detto d'Ariſtotele dell'animalità del cielo, e delle ſue ſei parti naturalmente differenti nell'animale : che nelle piante, ſe ben ſi truoua differẽtia di capo, et piedi, ch'el capo è la radice, et li piedi le frondi, che in queſto è animale à riuerſo, in quel de l'alto al baſſo, non ſi truouano però in loro le differentie dell'altre parti, peroche non hãno faccia, ne ſpalle, ne deſtra, ne ſiniſtra . ma in queſto, che dice Ariſtotele, che l'oriente è la deſtra del cielo, et l'occidente la ſiniſtra, m'occorre un dubbio, che l'oriẽte nell'occidẽte non è uno à tutti gli habitatori della terra, anci l'oriente noſtro è occidẽte à gli altri che habitano di ſotto di noi, che ſi chiamano Antipodi : & il noſtro occidẽte è oriente à loro, e tutte le parti della rotondità del cielo dal leuãte al ponente ſono à certi habitatori della terra oriente, & à cert'altri occidẽte. qual adunque di queſti orienti ſara la deſtra, & perche un piu che l'altro? & ſe ogni oriente è deſtra, uno medeſimo ſarebbe deſtra, & ſiniſtra. ſoluimi queſto, che mi par dubbioſo. PHI. Il tuo dubbio o Sophia non è molto facile da ſoluere . Alcuni dicono, che quell'oriente, ch'è deſtra del cielo, e l'oriente di quelli che habitano in mezo della lunghezza dell'habitation del mondo,

dal leuante al ponente: perche credono che la metà della longhezza ſia habitata, ouer terra ſcoperta, & che l'altra ſia coperta dall'acqua. SO. Queſt'è uero? PHI. Nõ già, che non è uero: perche noi ſapiamo, che la maggiore parte della rotondita della terra dal leuante al ponente è ſcoperta, & ch'ogniuna ha il ſuo oriente, & l'uno non debb'eſſere piu la deſtra che l'altro, maſſimamente che quel che ad uno è oriente, è occidente all'altro. & à queſto modo un medeſimo oriente ſarebbe deſtra, & ſiniſtra, come hai detto. per il che alcuni altri dicono, ch'el ſegno Ariete è la deſtra del cielo, & il ſegno Libra la ſiniſtra. SO. Perche ragione? PHI. Perche quando il Sole ſta in Ariete, ha gran poſſanza, & ſi generano allhora tutte le piante, & ringioueniſce il mondo; & quando è in Libra, tutte ſi uanno ſeccando, & inuecchiando. SO. Se ben fuſſe coſi, nõ per queſto Ariete ſarebbe la deſtra, poi che non è ſempre in oriente, ma qualche uolta in occidente, & quando è oriente ad uno, è occidente all'altro: et Ariſtotele dichiara, che l'oriẽte è la deſtra. PHI. Ben le reproui, maſſimamente percioche non à tutti gli habitatori della terra il Sole è coſi beniuolo, & benefattore, quando ſi truoua in Ariete: perche quelli dell'altra metà della terra che habitano di la dall'equinottiale, & ueggono l'altro polo antartico, iquali ſi chiamano antitoni, riceueno il beneficio della primauera, quand'il Sole è in Libra: perche allhora incommincia approſſimarſegli. & prouano il mancamento dell'autunno quando è in Ariete, che allhora s'allontana da loro, al contrario di noi. adunque la deſtra noſtra ſarebbe à loro ſiniſtra, & pur la deſtra dell'animale con tut-

ti è destra, & cosi la sinistra. SO. Senza dubio è cosi: che gia ho inteso, che quelli, che habitano di la dalla Zona torrida, hanno la prima uera, quando noi l'autunno, & hanno l'autunno quando noi la primauera. pur ti prego ò Philone, non lasciare il mio dubio senza uera solutione, se la sai. PHI. Quelli che hanno commentato Aristotele, non hanno trouato alcun'altro modo di soluerlo, che questi due: & perche conosceuano la debilità d'essa solutione, s'afferrorno al manco incōueniente che poterono trouare. tu ò Sophia contentati di quel, ch'essi, che piu di te sapeuano, si cōtentorono. SO. Io mi diletto per il mio gusto & nō per l'altrui, & ueggio che tu sei men satisfatto di queste solutioni di me: & acciò ch'io mi acquieti, bisogna tu mi concedi ch'el tuo Aristotele ha errato, oueramente che truoui per darmi piu sufficiente risposta di questa. PHI. Poi che la mente mia è conuertita in te, niuno delli concetti miei ti puo essere negato. Io altrimenti intendo Aristotele, ilqual dichiara sottilmente l'opere di queste sei parti cosi nel cielo, come in ogni animale perfetto. Dice, che l'alto, ouero capo, che è principio della longhezza dell'animale, è quella parte onde prima depende la uirtu del moto, che certamente della testa, ò cerebro uengono i nerui, & spiriti motiui, & la destra è la parte onde il medesimo moto principia secondo è manifesto nell'huomo, & la faccia, ouero il dinanci è quella onde s'auia il moto della destra, l'altre tre parti sono l'opposite di queste nelle tali operationi. SO. Intendo questo: ueniamo al dubio. PHI. Dice Aristotele, che la destra è quella parte onde si leua il Sole, & l'altre stelle, & pianeti, cioè l'oriente, & questo dice

non essere appropriato ad una parte segnata materialmente, ma in tutte uirtualmente in quanto sono oriente, & s'auiano uerso occidente, & non al contrario, secondo il moto erratico delli pianeti, che è da occidente in oriente, che quello è moto sinistro, & dalla parte sinistra, & è come il mouimento imperfetto, & debile della mano sinistra nell'huomo, si come quel d'oriente in occidente, in qual si uoglia parte del cielo, è moto destro, & della parte destra: perche essendo il capo del cielo il polo antartico, & gli piedi l'artico, come egli dice, bisogna inuiandosi tutto il cielo sempre, & in ogni parte d'oriente in occidente quel moto sia della parte destra, & l'opposito sia della sinistra: & resta la faccia in quel la parte che è fra oriente & occidente di sopra, uerso donde camina il cielo nel moto destro, & le spalle sono quella parte che resta dietro dell'oriente, sotto del qual l'oriente si diuide, come la mano destra dalle spalle. SO. Mi piace intenderti: & secondo questo nel cielo solamente l'alto & il basso, ouer il capo & gli piedi sono materialmente diuisi, che uno è l'uno de poli, & l'altro è l'altro: l'altre quattro parti si diuideno in modo formale dell'inuiamento del moto. è cosi ò Philone? PHI. Cosi è, & bene l'hai inteso. SO. Con tutto ciò nelli animali sono pur tutte le sei parti materialmente diuise, & differenti. dimmi, perche fra loro è tale diuersita. PHI. Peroche l'animale si muoue drittamente da uno loco ad un'altro, & le parti sue della longhezza, & larghezza sono diuise, & differenti: ma nel cielo che si muoue di moto circulare di se medesimo in se medesimo, &

ſempre uolge ſopra di ſe, è neceſſario che queſte parti in lui ſieno materialmente una medeſima nell'altra medeſima, & tutto nel tutto, & nella forma, & uia del moto ſolamente ſi diuidono. per il che il capo, & gli piedi del cielo, che ſono gli dui poli, perche mai non ſi mutano l'uno nell'altro, ſono materialmente diuiſi, ſi come nelli animali. SO. S'un medeſimo è oriente, & occidente, ſegue che un medeſimo è deſtra, & ſiniſtra? PHI. Non è coſi: perche ancora che materialmente un pezzo del cielo ſegnato ſia ad alcuni oriente, & ad altri occidente, nientedimeno ſecondo il moto, che fa tutto il cielo, & ogni parte, è oriente à tutti, quando ſi truoua nel ſuo oriente, & per la uia del moto è ſempre la deſtra, & mai non è la ſiniſtra: peroche mai ſi muoue il cielo, ne alcune delle ſue parti in contrario di quel moto deſtro, ouer alla riuerſa, come fanno gli pianeti erratici ſempre, per laqual coſa il moto loro è ſiniſtro, & ſi muoueno coſi alla riuerſa, per cōtr'operare al moto deſtro celeſte, per fauorir i cōtrarij inferiori, & per cauſare di loro la continua generatione. SO. T'ho inteſo, & ſatisfatta reſto del mio dubbio: pur uorrei ancora, che mi dichiaraſſi, à che modo dicono gli philoſophi, che un'huomo ſolo è ſimulacro di tutto l'uniuerſo, coſi del mondo inferiore della generatione & corruttione, come del mondo celeſte, & del ſpirituale, & angelico, ouer diuino. PHI. Qualche coſa par che tu mi diuertiſca dal propoſito in che ſiamo dell'uniuerſalita dell'amore: ma perche in ogni modo queſto ha qualche dependentia da queſta materia, te lo dirò ſotto breuità. Tutti queſti tre modi gli quali hai eſplicati, generabile, celeſte, & intellettuale, ſi cōtengono nell'huomo come in

microcosmos, & si truouano in lui non solamente diuersi in uirtu, & operatione, ma ancor diuisi per membri, parti, & lochi del corpo humano. SO. Insegnameli tutti tre particularmente. PHI. Il corpo humano si diuide in tre parti, secondo il mondo, una sopra dell'altra, & dell'infima parte. la prima piu alta è da una tela, ò panniculo, che parte il corpo per mezo nella centura, che si chiama diafragma, fin basso alle gambe. la seconda piu alta, è di sopra à quella tela fin alla testa. la terza piu alta è la testa. quella prima contiene gli membri della nutritione, & della generatione, stomaco, fegato, fiele, melza, miseraici, stantini, reni, testicoli, & uerga, & questa parte nel corpo humano è proportionata al mondo inferiore della generatione nell'uniuerso: & si come in quello si generano della materia prima i quattro elementi, fuoco, aere, acqua, & terra, cosi in questa parte si generano del cibo, che è materia prima di tutti quattro gli humori, collera calda, secca, & sottile, della qualita del fuoco; sangue caldo, & humido, suauemente temperato, della qualita dell'aere; il flegma freddo, & humido, della qualita dell'acqua; & l'humore malenconico freddo, & secco, della qualita della terra. & si come delli quattro elementi si generano animali che oltre la nutritione, & augumento hanno il senso, & il moto, & le piãte che non hanno senso, ne moto, ma solamente nutritione, & augumento, & altri misti priuati d'anima senza senso, ne moto, ne nutritione, ne augumento, ma sono come feccie delli elementi, cioè pietre, funghi, sali, & metalli: cosi da questi quattro humori generati in questa parte prima, et inferiore delli humori si generano membri che

hanno nutrimento, augumento, ſenſo, & moto, come gli nerui, & panniculi, lacerti, & muſcoli, & altri che non hanno da ſe ſenſo, ne moto, come ſono l'oſſa, le cartilagini, & le uene. ancora del cibo, & delli humori ſi generano altre coſe che non hanno ſenſo, ne moto, ne nutritione, ne augumento, ma ſono feccie, & ſuperfluita del cibo, et delli humori, come ſono le feccie dure, l'orine, & gli ſudori, & le ſuperfluita del naſo, & dell'orecchie. & ſi come nel mõdo inferiore ſi generano alcuni animali di putrefattione, molti de quali ſono uelenoſi: coſi della putrefattione delli humori ſi generano di molte maniere, de quali alcune ſono uelenoſe. & ſi come nel mondo inferiore ultimamente con participatione celeſte ſi genera l'huomo, che è animale ſpirituale: coſi del migliore delli humori del uaporale, & piu ſottile ſi generano ſpiriti ſottili, & purificati, liquali ſi fanno per participatione, & riſtoratione delli ſpiriti uitali, che ſono manenti ſempre nel cuore, liquali ſono della ſeconda parte del corpo humano correſpondente al mondo celeſte, ſecondo diremo. SO. Ho ben inteſo la correſpondentia della parte inferiore dell'huomo al mondo inferiore della generatione, & corruttione: dimmi hora della celeſte. PHI. La ſeconda parte del corpo humano contiene quelli membri ſpirituali che ſono ſopra la tela diafragma, fin alle canne della gola, cioè il cuore & gli due polmoni, il deſtro, & il ſiniſtro. nel deſtro ſono tre particelle di polmone diuiſe, & nel ſiniſtro due. queſta parte corriſponde al mondo celeſte. il cuore è l'ottaua ſphera ſtellata con tutto il celeſte ſopra d'eſſa, che è il primo mobile, che ogni coſa muoue egualmente, uniformemente, circularmente,

& ogni cosa corporea dell'uniuerso col suo continuo mo
to sostiene; & ogni altro moto cōtinuo che si truoua nel
li pianeti, & elementi, procede da lui. così è il cuore nel
l'huomo, che sempre si muoue in moto circulare, & unī
forme, ne mai si riposa, & col suo moto sostiene in uita
tutto il corpo humano, & è cagione del moto cōtinuo del
li polmoni, & di tutte l'arterie pulsanti del corpo. nel
cuore si truouano tutti gli spiriti, & uirtu humane, si co
me in quel cielo si truouano tante stelle chiare, & grā=
di, mezane, & piccole, & tante figure celesti, che sono col
legate à questo cielo primo mobile, gli sette pianeti errati
ci, i quali si chiamano così, perche errano nel moto, che
qualche uolta uāno ritti, qualche uolta tornano indrieto,
qualche uolta in fretta, & qualche uolta adagio, & tut
ti seguitano il primo mobile. così sono gli polmoni, che se
guitano il cuore, & lo serueno nel moto suo continuo, li=
quali polmoni essendo spugnosi si distendono, & si ristrin
gono, qualche uolta in fretta, & qualche uolta adagio, co
me gli pianeti erratici. & si come i principali loro al go
uerno dell'uniuerso sono gli dui luminari, Sole, et Luna,
& di sopra col Sole accompagnano tre pianeti superio=
ri, Marte, Gioue, & Saturno, & di sopra cō la Luna duī
altri, Venere, et Mercurio: così il destro polmone piu prin
cipale è simulacro del Sole, & però tiene seco tre parti=
celle diuise, che procedono dal medesimo polmōe, et il pol
mone sinistro, che significa la Luna, ne tiē due, et tutti fā
no nūero di sette. et si come il mōdo celeste sostiene co' suoī
raggi, et moto cōtinuo q̄sto mōdo inferiore, participādolī
cō q̄lli il calor uitale, la spiritualita, e'l moto: così questo
cuore cō gli polmoni sostiene tutto il corpo con l'arterie,

per lequali participa in tutto il ſuo calore, & li ſuoi ſpiriti uitali, & il ſuo continuo moto: ſi che in tutto la ſimilitudine è perfetta. SO. Mi guſta queſta correſpõdentia del cuore, & delli membri ſpiritali col mõdo celeſte, & le ſue influentie nel mondo inferiore. ſe mi uuoi hora compiacere, dimmi la correſpondentia del mondo ſpirituale nel corpo humano. PHI. La teſta dell'huomo, che è la ſuperior parte del corpo ſuo, è ſimulacro del mondo ſpirituale, ilquale, ſecondo il diuin Platone, non longe d'Ariſtotele, ha tre gradi, anima, intelletto, & diuinita. l'anima è quella, dalla qual prouiene il moto celeſte, & che prouede et gouerna la natura del mondo inferiore, come la natura gouerna la materia prima in eſſo. queſta nell'huomo è il cerebro con le ſue due potentie del ſenſo, & del moto uolontario, lequali ſi contengono nell'anima ſenſitiua proportionale all'anima del mondo, prouidente & mouẽte li corpi. dipoi è nell'huomo l'intelletto poſſibile, ch'è l'ultima forma humana, correſpõdente all'intelletto dell'uniuerſo, nel qual ſono tutte le creature angeliche. ultimamẽte è nell'huomo l'intelletto agente: et quando con quello ſi congiunge il poſſibile, ſi fa attuale, & pieno di perfettione, et di gratia di Dio, copulato con la ſua ſacra diuinita. q̃ſto è quel che nell'huomo correſpõde al diuin principio, dal qual tutte le coſe hãno principio, & in lui tutte ſi dirizzano, et ripoſano, come in ultimo fine. Queſto ti debbe baſtare ò Sophia in queſto noſtro familiar parlamento del ſimulacro dell'huomo con tutto l'uniuerſo, & come con ragione da gli antichi fu chiamato microcoſmos. molt'altre particulari ſimilitudini ci ſono, che ſarebbono proliſſe, & fuor del noſtro propoſito.

posito. di questo c'habbiamo detto, ce ne seruiremo quando parlaremo del nascimento, & origine dell'amore: & tu allhora intenderai, che non in uano le cose del mondo s'amano l'una l'altra, l'alte le basse, & le basse l'alte, poi che sono tutte parti d'uno corpo correspondenti ad un'integrità, & perfettione. SO. Trasportato n'ha il parlare, & discostato alquanto dal nostro proposito. torniamo hora al nostro intento ò Philone. Tu hai dimostrato, se ben t'ho inteso, quanto è l'amore che ha il cielo à modo d'huomo generante alla terra, & alla prima materia de gli elementi, come à propria donna recipiente la sua generatione: & non è dubbio secondo questo, che ancora il cielo nõ habbia amor' à tutte le cose generate dalla terra, ouero dalla materia de gli elementi, come padre à proprij figliuoli: ilquale amor si manifesta largamente nella cura ch'egli ha in conseruarle, premiarle, & ne suoi nutrimenti, producendo l'acqua pluuiale per nutrimento delle piante, le piante per nutrimento de gli animali, l'uno & l'altro per nutrimẽto, et seruitio dell'huomo come primogenito, ò principal suo genito. esso muta li quattro tempi dell'anno, Primauera, Estate, Autunno, Verno, per il nascimento, & nutrimento delle cose, & per temperare l'aere per il bisogno della uita loro, et per pareggiare le cõplession loro. ancor, si uede che le cose generate amano il cielo, pietoso, & uero padre, per la letitia c'hanno gli animali della luce del sole, & della uenuta del giorno, & per la tristezza, e raccoglimento c'hanno per la tenebrosità del cielo con l'aduenimento della notte. di questo son certa che mi sapresti dir molto piu, ma à me basta quel c'hai detto del reciproco amore del

cielo, & della terra, come huomo, & dõna, & dell'amor d'ogniun di loro uerso le cose generate, come amor di padre, & madre uerso li figliuoli, & cosi l'amore d'essi generati uerso la terra, ò uerso il cielo, come di figliuoli alla madre, e'l padre. ma quel che uorrei saper da te, è, se gli corpi celesti oltra l'amore, c'hanno alle cose del mondo inferiore, s'amano reciprocamente l'uno l'altro: peroche attento che fra loro non è generatione, laqual mi pare potissima cagione dell'amore fra le cose dell'uniuerso, parrebbe per questo non douesse essere fra loro il reciproco amore, & la conuertibile dilettione. PHI. Se ben fra li celesti manca la recidiua, & mutua generatione, non però manca fra loro il perfetto & reciproco amore. la causa principale, che ne mostra in loro amore, è la lor amicitia & harmoniaca concordantia, che perpetuamẽte si truoua in loro: che tu sai che ogni concordantia procede da uera amicitia, ò da uero amore. & se tu contemplassi ò Sophia la correspondentia, & la concordantia delli moti de corpi celesti, di quelli primi che si muoueno dal leuante al ponente, & di quelli altri che si muoueno al contrario da ponente in leuante, l'uno con moto uelocissimo, l'altro con meno uelocita, alcuni tardi, & alcuni altri tardissimi, & come qualche uolta si muoueno diretti, & qualche uolta retrogradi, et qualche uolta stanno come quieti nella statione appresso la direttione, & nell'altra appresso la retrogradatione, qualche uolta si diuerteno uerso il settentrione, qualche uolta uerso mezo giorno, qualche uolta uanno per mezo il zodiaco, & uno di loro, qual è il Sole, non si parte mai da quella uia diritta del zodiaco, ne mai ua uerso

settentrione, ne uerso mezo giorno, come fanno tutti gli altri pianeti; & se tu conoscessi il numero de gli orbi celesti, per liquali sono necessarij li diuersi moti, le sue misure, le sue forme, & positioni, & suoi poli, & suoi epicicli, & suoi centri, & centrici, un'ascendente, l'altro discendente, uno oriental del Sole, l'altro occidentale, con molt'altre cose, che sarebbe cosa longa da dire in questo nostro parlamento: uedresti una si mirabil correspondentia, & concordia di diuersi corpi, & di difformi moti in una harmonial unione, che tu restaresti stupefatta dell'auuedimento dell'ordinatore. qual dimostratione di uero amore, & di perfetta dilettione dell'uno all'altro è maggiore, che uedere una si suaue conformità, posta & continuata in tanta diuersita? Pittagora diceua, che mouendosi gli corpi celesti generauano eccellenti uoci, correspondenti l'una all'altra in harmoniaca concordantia: laqual musica celeste diceua essere cagione della sustentatione di tutto l'uniuerso nel suo peso, nel suo numero, & nella sua misura: assegnaua, ad ogni orbe, & ad ogni pianeta qual sia il suono & la sua uoce propria: & dichiaraua l'harmonia resultante da tutti: & diceua essere cagione, che da noi non è udita, ne sentita questa musica celeste, la lontananza del cielo à noi, ouero la consuetudine di quella, laquale fa che da noi non è sentita, come interuiene à coloro che habitano uicino al mare, iquali non sentono il suo strepito per la consuetudine, come quelli che di nuouo s'approssimano ad esso mare. essendo adunque l'amore, & l'amicitia cagione d'ogni concordantia, & essendo nelli corpi celesti maggior concordantia, piu ferma, &

piu perfetta, ch'in tutti li corpi inferiori, ſeguita che fra loro è maggiore & piu perfetto amore, & piu perfetta amicitia, che in queſti corpi baſſi. SO. La cõcordia & correſpondentia mutua, & reciproca che ſi truoua nelli corpi celeſti, mi pare piu preſto effetto, & ſegno del loro amore, che cagion di quello. & io uorrei ſapere la cagione di tale amore reciproco ne cieli: perche mancando in lor la propagatione & ſucceſſione generatiua, che è la potiſſima cauſa dell'amore de gli animali, & huomini, dell'altre cauſe non ueggo alcuna che ſi conuenghi à celeſti, non beneficio uolontario dell'uno uerſo l'altro, che le coſe loro ſono ordinarie; manco l'eſſere d'una medeſima ſpecie, che, ſecondo ho inteſo, ne celeſti non ſi truoua ſpecie, ſi come non ui ſi truoua genere, ne propria indiuiduatione, ouero ſe ui ſi truoua, ogniuno delli corpi celeſti è d'una propria ſpecie; ne ancora per la ſocietà, perche uediamo che per l'ordine de loro mouimẽti qualche uolta s'accompagnano, qualche uolta ſi ſcompagnano; ne l'uno debbe generare nuouo amore, nell'altro nuoua amicitia, perche ſono coſe ordinarie ſenza inclinatione uolontaria. PHI. Se ben non ſi truoua ne celeſti alcuna delle cinque cauſe d'amore cõmune à gli huomini, & à gli animali, ui ſi trouaranno forſe quelle due proprie de gli huomini. SO. À che modo? PHI. La cagion principale dell'amore che ſi truoua ne corpi celeſti, è la conformità della natura, come ne gli huomini delle cõpleſſioni. fra i cieli, pianeti, & ſtelle è tal conformità di natura, & eſſentia, che ne i ſuoi moti, et atti ſi correſpondeno con tanta proportione, che di diuerſi ſi fa una unità harmoniale: ilperche paiono piu toſto diuerſi membri d'un

corpo organizato, che diuersi corpi separati. & si come di diuerse uoci, l'una acuta, & l'altra graue, si genera un canto intero, soaue all'audito, & mancando una di quelle, tutto il canto ouero harmonia si corrompe: cosi di questi corpi diuersi in grandezza, & in moto graue, & lieui, per la proportione, ò conformità loro si cōpone d'essi una proportione harmoniaca, tale, & tanto unita, che, mancando la piu piccola particella, il tutto saria dissoluto. si che questa conformità di natura è causa dell'amor delli corpi celesti, nō solamēte come diuerse persone, ma come membri d'una persona sola: che si come il cuore ama il cerebro, et gli altri membri, e li prouede di uita, & calor naturale, & spiriti, & il cerebro à gli altri di nerui, senso, & moto, & il fegato di sangue, & uene, per l'amor che s'hanno l'uno all'altro, et che ogni uno ha al tutto come parte sua, ilquale amore eccede ogni amore di qual si uoglia altra persona; cosi le parti del cielo s'amano reciprocamente, con conformità naturale; et concorrendo tutti in una unione di fine, & d'opera, si serueno l'un l'altro, et accōmodano ne i bisogni, in modo che fanno un corpo celeste perfettamente organizato. ancora in essi è l'altra cagione propria dell'amore de gli huomini, che è per la uirtù: che essendo ogni uno de corpi celesti di eccellēte uirtù, laqual'è necessaria per l'essere de gli altri, & di tutto il cielo, et l'uniuerso; conosciuta tal uirtù da gli altri, essi amano ꝑ quella quelli altri; & anco dirò, che l'amano per il beneficio che fanno non proprio, & particulare uerso d'uno, ma uniuersale in tutto l'uniuerso, che senza quello tutto saria destrutto. & di questo modo s'amano gli huomini uir=

ſte figliuola di Gioue cauſato col ſuo continuo moto la mortalità e corruttione ne corpi inferiori terreſtri, eſſa natura celeſte uincitrice delle coſe corruttibili ſpiccādoſi dalla mortalità di quelle, uolò in alto, & reſtò immortale. ſignifica ancora l'altra terza allegoria theologale, che la natura angelica, che è figliuola di Gioue sõmo iddio, creatore d'ogni coſa, amazzando, & leuādo da ſe la corporalità, e materia terrea, ſignificata per Gorgone, aſceſe in cielo: peroche l'intelligentie ſeparate da corpo, & da materia, ſono quelle che perpetuamente muoueno gli orbi celeſti. S O. Mirabil coſa è, poter mettere in coſi poche parole d'uno atto hiſtoriale tanti ſenſi pieni di uera ſcientia, & l'uno piu eccellente dell'altro. ma dimmi ti prego, perche eſſi non dichiarorono piu liberamente le loro dottrine? P H I. Hanno uoluto dire queſte coſe con tanto artificio, & ſtrettezza per molte cagioni: prima, perche ſtimauano eſſere odioſo alla natura, & alla diuinità manifeſtare li ſuoi eccellenti ſecreti ad ogni huomo, & in queſto hanno certamente hauuto ragione, perche, dichiarare troppo la uera, & profonda ſcientia, è commutare gli inhabili di quella, nella cui mente ella ſi guaſta, & adultera, come fa il buon uino in triſto uaſo, del quale adulterio ſeguita uniuerſal corruttione delle dottrine appreſſo tutti gli huomini, & ogni hora ſi corrompe piu, andando d'ingegno inhabile in ingegno inhabile, laquale infermità deriua da troppo manifeſtare le coſe ſcientifiche: & al tempo noſtro è fatta per il largo parlare de moderni tanto contagioſa, che appena ſi truoua uino intellettuale, che ſi poſſa beuere, & che non ſia guaſto. ma nel tempo anti=

co includeuano i ſecreti della cognitione intellettuale dẽ=
tro le ſcorze fabuloſe con grandiſſimo artificio, accioche
non poteſſe intrarui dentro ſe non ingegno atto alle coſe
diuine & intellettuali, & mente conſeruatiua delle uere
ſcientie, & non corruttiua di quelle. SO. Mi piace que=
ſta ragione, che le coſe alte, & eccellẽti alli alti, & chia=
ri ingegni s'habbino à raccommandare, & nelli non tali
s'auuiliſchino. ma dimmi l'altre cagioni de figmenti poe
tici. PHI. L'hanno fatto ancora per quattro altre ca=
gioni. l'una è ſeconda, per uoler la breuita, che in poche
parole complicaſſero molte ſententie: laqual breuita è
molto utile alla conſeruatione delle coſe nella memoria,
maſſimamente fatta con tal artificio, che ricordando un
caſo hiſtoriographo, ſi ricordaſſero di tutti i ſenſi dottri=
nali incluſi in quello ſotto quelle parole. La terza per me
ſcolare il delettabile hiſtoriographo, et fabuloſo con il ue
ro intellettuale, & il facile con il difficile, talmente, che
eſſendo prima allettata la fragilita humana dalla delet=
tatione, & facilita della fabula, gli entraſſe in mente cõ
ſagacita la uerita della ſcientia, come ſi ſogliono ammae
ſtrare i fanciulli nelle coſe diſciplinali & uirtuoſe, prin=
cipiando per le piu facili, maſſimamente poſſendo ſtare
tutto inſieme, l'uno nella ſcorza, l'altro nella medolla, co
me ſi truouano nelle fintioni poetiche. La quarta è per la
conſeruatione delle coſe intellettuali, che non ſi uenghino
à uariare in proceſſo di tempo nelle diuerſe menti delli
huomini: perche ponendo le tali ſententie ſotto queſte hi=
ſtorie, nõ ſi poſſono uariare dalli termini di quelle. anco=
ra per piu conſeruatione hanno eſpreſſa l'hiſtoria in uer
ſi ponderoſi, & oſſeruantiſſimi, accioche facilmente non

ſi poſſino corrompere : perche non puo patire la miſura ponderoſa il uitio, in modo che nella indiſpoſitione delli ingegni, nella incorrettione de gli ſcrittori facilmente puo adulterare le ſcientie. L'ultima, & prima è, perche con uno medeſimo cibo poteſſero dar mãgiare à diuerſi conuitati coſe di diuerſi ſapori: perche le menti baſſe poſſono ſolamente pigliare de gli poemi l'hiſtoria, con l'ornamento del uerſo, & la ſua melodia l'altre piu eleuate mangiano oltr'à queſto del ſenſo morale, & altre poi piu alte poſſono mangiare oltr'à queſto del cibo allegorico, non ſol di philoſophia naturale, come ancora d'aſtrologia, & di theologia, giuntoſi con queſto un'altro fine, cioè, che eſſendo queſti poemi coſi cibo commune ad ogni ſorte d'huomini, è cagione d'eſſere perpetuato nella mente della moltitudine, che le coſe molto difficili pochi ſono quelli che le guſtino, & delli pochi preſto ſi puo perdere la memoria, occorrendo una età che faceſſe deuiare gli huomini dalla dottrina, ſecondo habbiamo ueduto in alcune nationi, & religioni, come ne gli Greci, et ne gli Arabi, iquali eſſendo ſtati dottiſſimi hanno quaſi del tutto perſo la ſcientia, & già fu coſi in Italia al tempo de Goti, dipoi ſi rinuouò quel poco che ci è al preſente. il remedio di queſto pericolo è l'artificio di mettere le ſcientie ſotto li cantici fabuloſi, et hiſtoriographi, che per la ſua dilettatione, & ſoauità del uerſo uanno & ſi conſeruano ſempre in bocca del uulgo, d'huomini, di donne, & di fanciulli. SO. Mi piaceno tutte queſte cauſe de figmenti poetici. ma dimmi, Platone, & Ariſtotele, principi de philoſophi, perche uno di loro non uolſe (e ſe ben uſò la fabula) uſare il uerſo, ma ſolamente la proſa, & l'al=

tro ne uerso, ne fabula usò, ma oratione disciplinale? PHI. Non rompeno mai le leggi i piccoli, ma solamente i grandi. Platone diuino uolendo ampliare la scientia, leuò da quella una serratura, quella del uerso, ma non leuò l'altra della fabula, si ch'egli fu il primo, che ruppe parte della legge della conseruatione della sciētia, ma in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò per la conseruatione di quella. Aristotele piu audace, & cupido d'ampliatione, con nuouo, & proprio modo, & stile nel dire uolse ancor leuare la serratura della fabula, & rompere del tutto la legge conseruatiua, & parlò in stile scientifico in prosa le cose della philosophia. è ben uero, che usò si mirabile artificio nel dir tāto breue, tanto cōprensiuo, et tanto di profonda significatione, che quel bastò per la conseruatione delle scientie in luogo di uerso, & di fabula, tanto che rispondendo egli ad Alessandro Macedone suo discepolo, ilquale gli haueua scritto, che si marauigliaua che hauesse manifestato i libri si secreti della sacra philosophia, gli rispose, che i libri suoi erano editi, & non editi, editi solamente à quelli, che gli hāno intesi da esso. da queste parole notarai ò Sophia la difficultà et artificio, che è nel parlar di Aristotele. SO. Io la noto: ma mi pare strano ch'egli dica, che nō gli intēdera senō chi gli ha intesi da lui: perche molti philosophi son stati dipoi che l'hāno intesi tutti, ò la maggior parte: per laqual cosa questo suo parlare non solamēte mi par mēdace, ma ancora arrogāte: perche se li detti suoi sono netti, debbeno essere intesi da buoni intelletti, se bē fussero assenti, che la scrittura nō è ꝑ seruir' à presenti, ma à qlli che son lōtani in tēpo, et assenti da loro: et perche nō po=

tra fare la natura che tali ingegni possino intendere Aristotele per le sue scritture, senza hauerle udite da lui? PHI. Ben sarebbe strano questo detto d'Aristotele, se nõ hauesse altra intentione. SO. Che altra? PHI. Egli chiama audiente suo colui, l'intelletto del quale intende, & philosopha al modo dell'intelletto di esso Aristotele, in qual si uoglia tempo & terra che si truoui: & uuol dire che le sue parole scritte non fanno ogni huomo philosopho, ma solamente quello, la cui mente è disposta alla cognitione philosophica, come fu la sua, & q̃sto tale l'intendera, gli altri nò, come interuiene in quella philosophia, il cui senso sta chiuso sotto fintione poetica. SO. Secondo questo Aristotele non fece male à leuare la difficulta del uerso, & della fabula, poi che lasciò la dottrina con tanta altra serratura, che bastaua per la conseruatione della scientia nelle chiare menti. PHI. Egli non fece male: perche ui remediò con la grandezza del suo ingegno: ma diede ben audacia ad altri non tali di scriuere in prosa sciolta la philosophia, & d'una manifestatione in l'altra, uenendo in mente inette, è stato cagione di falsificarla, corromperla, & ruinarla. SO. Assai mi hai detto di questo: torniamo alli amori poetici delli dei celesti. che ne dici tu di quelli? PHI. Tel dirò: ma prima hai da sapere, che, quali, & di quante maniere sono questi dei poetici: & dipoi saprai delli amori loro. SO. Tu hai ragione: & però dimmi prima, che dei sono questi. PHI. Il primo dio appresso gli poeti è quella prima causa produttiua, conseruatrice di tutte le cose dell'uniuerso: ilquale cõmunemente chiamano Iuppiter, che uuol dire padre Iuuatore, per essere padre Iuuatore di tutte le

cose, poi che di nulla le fece, & gli diede l'essere: & gli Romani lo nominorono ottimo grandissimo, perche ogni bene & ogni essere procede da lui: & gli Greci lo chiamorno zefs, che uuol dire uita, perche da esso hanno tutte le cose uita, anci egli è uita d'ogni cosa. è ben uero che questo nome Iuppiter fu participato dall'onnipotente dio ad alcune delle sue creature le piu eccellenti, & nel mondo celestiale sortì questo nome il secondo delli sette pianeti chiamato Iuppiter, per essere di fortuna maggiore, e di chiarissimo splendore, & di ottimi effetti nel mōdo inferiore, & quello che migliori, piu eccellēti, & meglio fortunati huomini faccia cō la sua cōstellatione, & influentia. & nel mōdo inferiore il fuoco elementale si chiama ancora Iuppiter, per essere il piu chiaro, & il piu attiuo di tutti gli elementi, & come uita di tutte le cose inferiori, che, secōdo dice Aristotele, col calor si uiue. Questo nome fu ancora participato alli huomini ad alcuni eccellentissimi grandemente iuuatiui alla generatione humana, come fu quel Lisania d'Arcadia, che andato in Athene, & trouato quelli populi rozi, & di bestiali costumi, non solamente gli donò la legge humana, ma ancora mostrò loro il culto diuino, onde essi lo pigliorono per re, & l'adorauano per dio, chiamandolo Iuppiter per la participatione delle sue uirtu. similmente Iuppiter Cretense figliuolo di Saturno, che per l'amministratione, che fece in quelle genti, uietandoli il mangiare carne humana, et altri riti bestiali, & mostrandoli i costumi humani, e le cognitioni diuine, fu chiamato Iuppiter, & adorato ꝑ dio, per essere al parer loro messo di dio, & formato da esso, ilquale loro chiamauano Iuppiter. SO. Chiamauano for

ſe gli poeti queſto ſommo dio per altro nome proprio. PHI. Propriamente il chiamauano Demogorgone, che uuol dire dio della terra, cioè dell'uniuerſo, ouero iddio terribile, per eſſere maggiore di tutti. queſto dicono eſſere il produttore di tutte le coſe. SO. Doppo il ſommo dio che altri dei pongono i poeti? PHI. Pongono prima i dei celeſti, come ſono Polo, Cielo, Ethere, & gli ſette pianeti, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Apollo ò il Sole, Venere, Mercurio, Diana, ò ſia la Luna: i quali tutti chiamano dei, & dee. SO. Con qual ragione applicano la deità alle coſe corporee, come ſono queſti celeſti? PHI. Per la loro immortalita, lucidita, & grandezza, & per la loro gran potentia nell'uniuerſo, & maſſimamente per la diuinita dell'anime di quelli, i quali ſono intelletti ſeparati da materia, & corporeita, puri & ſempre in atto. SO. Stendeſi piu il nome di dio appreſſo gli antichi? PHI. Si, che diſcende nel mondo inferiore: perche gli poeti chiamano dei gli elementi, mari, fiumi, & le montagne grandi del mondo inferiore, chiamano all'elemento del fuoco Iuppiter, à quel dell'aere Iunone, all'acqua, & al mare Nettuno, alla terra Ceres, & al profondo di quella Plutone, & al fuoco miſto comburente dentro della terra Vulcano, & coſi molti altri dei delle parti della terra, & dell'acqua. SO. Queſto è molto ſtrano, che chiamano dei gli corpi non uiui, ne ſenſibili, priui dell'anima. PHI. Gli chiamano dei per la loro grandezza, notitia, opera, & principalita che hanno in queſto mondo inferiore, ancora perche credeuano eſſere ogniuno di queſti gouernato per uirtu ſpirituale participatiua dell'intellettuale diuinini=

ta, ouero (come ſente Platone) che ogniuno delli elementi habbi un principio formale incorporeo, per participatione del quale eſſi hanno le ſue proprie nature, lequali chiama Idee, & tiene che la Idea del fuoco ſia uero fuoco per eſſentia formale, & l'elementale ſia fuoco per participatione di quella ſua Idea, & coſi gli altri. non è adunque ſtrano appropriare la diuinita alle Idee delle coſe: onde ancora poneuano diuinita nelle piante, maſſimamente in quelle che ſono cibi piu communi, & piu utili alli humani, come Cerere alle biade, & Bacco al uino, per l'uniuerſale utilita, & neceſſita che hanno gli huomini di quelle: peroche ancora le piante hanno le ſue proprie Idee come gli elementi, & per queſta medeſima ragione chiamorono ancora dei, & dee le uirtu, gli uitij, & paſſioni humane: perche, oltre che quelle per la loro eccellentia, & queſte per la loro forza participino alquanto di diuinita, pure la principal cauſa è, che ogniuna delle uirtu, ogniuno de uitij, & ogniuna delle paſſioni humane in uniuerſale ha la ſua propria Idea, per participatione della quale piu, & meno ſi truouano nelli huomini intenſamente, ouero remiſſamente, & per queſto fra gli dei ſono nominati, Fama, Amore, Gratia, Cupidita, Volutta, Litigio, Fatica, Inuidia, Fraude, Pertinacia, Miſeria, & molte altre di queſta ſorte: percioche ogniuna ha la ſua propria Idea, & principio incorporeo, come t'ho detto, per il quale è nominato dio, ò dea. SO. Quando bene le uirtu per la loro eccellentia haueſſero Idee, gli uitij, & cattiue paſſioni à che modo le poſſono hauere? PHI. Si come fra gli dei celeſti ui ſono alcune buone, & otti-

me fortune, come Iuppiter, & Venere, da quali sempre dependeno molti beni, & ancora ui sono alcuni cattiui, che sono infortunij, come Saturno, & Marte, da quali ogni male deriua: cosi ancora fra le Idee Platonice ci sono alcuni principij di bene, & di uirtu, & altre che sono principij di male, & di uitij: perche l'uniuerso ha bisogno dell'uno, & dell'altro per la sua conseruatione: secondo ilqual bisogno ogni male è bene, che tutto quel che bisogna all'essere dell'uniuerso è certamente buono, poi l'essentia di quello è buona. si che il male, & la corruttione sono cosi necessarij all'essere del mondo come il bene, & la generatione, che l'uno dispone l'altro, & è uia di quello. non ti marauigliare adunque, se cosi l'uno come l'altro ha principio diuino d'immateriale Idea. SO. Io pur ho inteso che gli uitij, & gli mali consisteno in priuatione, & dependono dal diffetto della materia prima, & dalla sua imperfetta essentia potentiale: come adunq; hanno principij diuini? PHI. Quando ben fusse cosi secondo la uia de peripatetici, non si puo negare che la medesima materia non sia produtta, & ordinata dalla mente diuina, & che tutti gli suoi effetti, & diffetti non siano dirizzati dalla somma sapiētia, poi che sono necessarij al l'essentia totale del mondo inferiore, & all'essere humano. onde le sono appropriate da dio proprie Idee per loro principij, non materiali, ma agēti, & formali, che causano l'essere di queste cose imperfette, & fondate in priuatione, et entificate per il necessario essere dell'uniuerso, SO. Mi chiamo satisfatta di questo: torniamo al proposito, et dimmi, il nome di dio appresso gli poeti è piu comunicabile? PHI. Vltimamente l'hanno uoluto cōmunicare particularmente

particularmente à gli huomini, ma solamente à quelli i quali hãno hauuto qualche uirtù heroica, & hãno fatto atti simili alli diuini, & cose grandi, & degne di eterna memoria, come le diuine. SO. Et per questa similitudine sola danno il nome di dio à gli huomini mortali? PHI. Dalla parte, che sono mortali, nõ li chiamano dei, ma da quella, per laquale sono immortali, che è l'anima intellettiua. SO. Questa è in tutti gli huomini, & già tutti nõ sono dei. PHI. Non è in tutti eccellẽte, & diuina egualmẽte, ma per gli atti conosciamo il grado dell'anima de l'huomo: & l'anime di quelli, che nelle uirtù, & atti somigliano à diuini, participano attualmente la diuinità, et sono come razi di quella. onde cõ qualche ragione gli hãno chiamati dei, & alcuni d'essi per la sua eccellentia furono intitulati in nome di dei celesti, come di Iuppiter, Saturno, Apollo, Marte, Venere, Mercurio, & Diana, Cielo, Polo, Ethere, & altri nomi di stelle fisse, delle figure stellate dell'ottaua sphera. altri furono chiamati figliuoli di questi, come Hercole figliuolo di Gioue, Nettuno figliuolo di Saturno: altri non tanto eccellẽti sono nominati di nome delli dei inferiori, come Oceano, et Terra, Cerere, & Bacco, et simili, ouero figliuoli di quelli, de quali d'alcuni il padre fu dio, & la madre dea, d'altri la madre non fu dea, & d'altri il padre fu dio celeste, & la madre dea inferiore, & in questo modo sono multiplicati li figmenti poetici de gli huomini heroici chiamati dei: perche narrando la loro uita, atti, & historia, significano cose della philosophia morale: quando poi li nominano dalle uirtù, dalli uitij, dalle passioni, significano cose della philosophia naturale: & nominandoli de nomi

de gli dei inferiori del mondo, della generatione, & cor ruttione, dimostrano l'astrologia, & scientia de cieli: et nominādoli de nomi de gli dei celesti, significano la Theo logia di dio, & delli Angeli. si che queste fintioni furono ingeniose, & d'alta sapientia nella multiplicata nomi natione de gli dei. SO. Ho assai della natura de gli dei gentili, & della sua multifaria appellatione: dimmi ho ra de i loro amori, che è il nostro intento; et come si puo pensare in loro propagatione generatiua, & successiua genealogia, secondo pongono i poeti, non solamente in quelli huomini heroici, liquali chiamano dei participati ui, ma ancora ne gli dei celesti & inferiori, ne quali pa re assurda cosa la lasciuia, matrimonij, & propagatio ne, che narrano di loro. PHI. Gia tēpo è di dichiararti qualche parte de gli amori di quelli, & della loro gene ratione. Sappi ò Sophia, che ogni generatione nō è pro pagatione carnale, & atto lasciuo: perche questo modo di generare è solamente nelli huomini, & nelli animali: pure la generatione è commune in tutte le cose del mon do, dal primo dio fin all'ultima cosa del mondo, eccetto che esso è solamente generatore, & non generato. l'altre cose son tutte generate, & la maggior parte ancora ge neratrici: & le piu delle cose generate hanno due princi pij de sua generatione, l'uno formale, & l'altro mate riale, ouero uno dante, & l'altro recipiente, onde i poeti chiamano il principio formale padre dante. & il mate riale madre recipiente: et per cōcorrere questi dui prin cipij nella generatione d'ogni generato, fu di bisogno che l'un l'altro s'amassero, & s'unissero mediante l'amore, per produrre il generato, come fanno li padri, & le ma

dri delli huomini, & delli animali: & quando questa cōgiuntione de due parenti del generato è ordinaria nella natura, si chiama appresso i poeti matrimoniale, & l'uno si chiama il marito, et l'altro la moglie: ma quādo è congiuntione estraordinaria, si dice amorosa, ouero adultera, & i parenti, ò sia genitori, si chiamano amāti: si che tu poi cōsentire gli amori, i matrimonij, le generationi, parentadi, et geneologie nelli dei superiori, & inferiori senza ammiratione. SO. Io t'ho inteso, & mi piace questo fondamento uniuersale nelli amori delli dei: ma uorrei che piu particularmente tu mi dichiarassi gli innamoramēti d'alcuno di loro, almeno i piu famosi, et le sue generationi: & mi piaceria, che tu facessi principio dalla generatione di Demogorgone, che dici intēdersi per il sommo, et primo dio: perche ho inteso, che egli ha fatto de figliuoli per strano modo. dimmi ti prego quel, che tu senti di questo. PHI. Ti diro quello che ho inteso della generatione di Demogorgone. Dice Pronapide poeta nel suo protocosmo, che essendo Demogorgone solamēte accōpagnato dall'eternita, et dal Chaos, riposandosi in q̄lla sua eternita, senti tumulto nel uentre del Chaos, onde per soccorrerlo Demogorgone distese la mano, & aperse il uētre del Chaos, delquale usci il Litigio, facendo tumulto cō brutta et inhonesta faccia, & uolare in alto, ma Demogorgone lo gittò al basso, & restando pure il Chaos grauato da sudori, et sospiri focosi, Demogorgone nō tirò à se la sua mano, fin che nō gli cauò ancora del uētre Pan con tre sorelle chiamate Parche: et parendo Pan à Demogorgone piu bello che nissun'altra cosa generata, lo fece suo mastro di casa, & gli donò le tre sue sorelle

per pedisseque, cioè seruitrici, & compagne. uedendosi il Chaos liberato della sua grauezza, per commandamento di Demorgogone misse Pan nella sua sedia. questa è la fauola di Demogorgone, ancorache Homero nella Iliade applichi la generatione del Litigio, ouero della discordia à Gioue per figlia, della qual dice, che, perche fece dispiacere à Giunone nella natiuita d'Euristeo, & d'Hercole fu gittata di cielo in terra. dicono ancora, che Demogorgone generò Polo, Fitone, Terra, et Herebo. SO. Dimmi il significato in questa fabulosa generatione di Demogorgone. PHI. Significa la generatione, ouero produttione di tutte le cose dal sommo dio creatore, alqual dicono essere stata compagna l'eternita, perche egli solo è il uero eterno, poi che è, fu, & sara sempre principio, & causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione tẽporale. gli danno ancora per compagna eterna il Chaos, che è, secõdo dichiara Ouidio, la materia cõmune mista, & confusa di tutte le cose, laquale gli antichi poneuano coeterna con dio, della quale esso, quando li piacque, generò tutte le cose create, come uero padre di tutte: e la materia è la madre commune à ogni generato, in modo che questi pongono solamente eterni, & ingenerati li dui parenti di tutte le cose l'uno padre, et l'altro madre, ma poneuano il padre causa principale, & il Chaos causa accessoria, & accompagnatrice, che di questo medesimo modo pare sentisse Platone nel Timeo della noua generatione delle cose per il sommo dio produtte della eterna, et confusa materia. ma in questo si potrebbero riprendere: perche essendo iddio produttore di tutte le cose, bisogna ancora che habbi produtto la materia della quale sono

generate: ma si debbe intendere, che essi significano, per essere stato il Chaos in compagnia di dio nella eternita, essere da lui produtto ab eterno, & che dio producesse tutte l'altre cose di esso Chaos di nuouo in principio di tempo, secondo l'oppinione Platonica. & chiamanla compagna, non ostante che sia produtta, per essere produtto esso Chaos ab eterno, et trouarsi sempre mai in cõpagnia di dio. ma per essere compagna del creatore nella creatione, & produttione di tutte le cose, & sua consorte nella loro generatione, poi che quello è stato immediate produtto da dio, et l'altre cose tutte sono state produtte da dio, & da quel Chaos, ò sia materia; esso Chaos con ragione si puo chiamare compagnia di dio, ma per questo non manca che essa nõ sia ab eterno produtta da dio, si come Eua essendo produtta da Adam gli fu compagna, & consorte, & tutti gli altri huomini nati di tutti due. SO. Par bene, che in questa fauola uogliano significare la generatione dell'uniuerso da dio onnipotente, come da padre, ò dal suo Chaos, ò sia materia come da madre. ma dimmi qualche cosa del significato nelle particularita della fauola, cioè del tumulto nel uẽtre del Chaos, della mano di Demogorgone, del nascimento del Litigio, & de gli altri. PHI. Il tumulto che sentì Demogorgone nel uentre del Chaos, è la potentia, & appetito della materia confusa, alla germinatione delle cose diuise, laqual diuisione causaua, & suol causare tumulto. Il stendimento della mano di Demogorgone per aprire il uentre del Chaos, è la potesta diuina, che uolse ridurre la potentia uniuersal del Chaos in atto diuiso: che questo è aprire il uentre della grauida per cauarne fuora quello

che u'è occulto dentro. & hanno finto questo straordinario modo di generatione con mano, & non con membro ordinario generatiuo, per demostrare, che la prima produttione, ò creatione delle cose nō fu ordenaria, come la natural generatione solita, & successiua doppo la creatione; ma fu strana & miracolosa, con mano d'ogni potentia. Dice, che quel, che prima usci del Chaos, fu il Litigio: peroche quello che prima usci della prima materia, fu la diuisione delle cose, lequali in essa erano indiuise, et nel suo parto con la mano, poter del padre Demogorgone, furono diuise. Chiama questa diuisione Litigio, perche cōsiste in cōtrarieta, cioè fra li quatro elementi, che l'uno è contrario dell'altro, et gli figura brutta faccia, perche in effetto la diuisione, et cōtrarieta è difetto, come la concordia, & unione è perfettione. Dice, che il Litigio uolse salire in cielo, & che fu gittato di cielo in terra da Demogorgone: perche nel cielo nō è discordia, ne contrarieta alcuna, secondo li peripatetici; & perciò li corpi celesti nō son corruttibili, ma solamente gli inferiori, per essere tra loro contrarieta: che la cōtrarieta è causa de la corrutione, & per l'essere gittato di cielo in terra s'intende ch'el cielo è causa di tutte le contrarieta inferiori, & che esso è senza contrarieta. SO. Come la puo adunque causare? PHI. Per la contrarieta delli effetti de pianeti, stelle, & segni celesti, & per la contrarieta de moti celesti, uno da leuante à ponente, l'altro da ponente à leuante, un uerso settentrione, l'altro uerso mezo giorno, & ancora per la contrarieta del sito de corpi inferiori collocati nella rotōdita del cielo della Luna: che li prossimi alla circonferenza del cielo sono leggieri, & i lonta

ni approſſimati al centro ſon graui : dallaqual contra=
rieta depende ogn'altra contrarieta delli elementi. Po=
trebbe ancora ſignificare quella oppinione antica, et Pla
tonica, che le ſtelle, & pianeti ſieno fatti di fuoco per la
loro lucidita, & il reſto del corpo celeſte d'acqua per la
ſua diaphinita, e traſparentia : onde il nome hebraico
de' cieli, che è ſcamayn, et s'interpetra exmaini, che uuol
dire in hebraico fuoco, et acqua, et ſecondo queſto il Liti=
gio, et la cōtrarieta nella prima creatione ſalirono in cie
lo, perche ſono fatti di fuoco, e d'acqua, ma nō reſtorono
li ſucceſſiuamente, anci furono gittati di cielo ad habita=
re continuamente in terra, nellaquale ſi fa la ſucceſſiua
generatione con la continua contrarieta. SO. Strano mi
pare, che in cielo ſieno nature cōtrarie elementarie, come
fuoco, et acqua. PHI. Se la materia prima è cōmune à
gli inferiori, et à celeſti, come ſenton coſtoro, & Platone
ancora, nō è ſtrano che qualche contrarieta elementale ſi
truoui ancor nel cielo. SO. Come adunque nō ſi corrom
pe, come fanno i corpi inferiori? PHI. Platone dice, che
i cieli da ſe ſono corruttibili, ma la potentia diuina gli fa
indiſſolubili. intende per le forme intellettuali in atto, che
gl'informano : ancora, perche queſti elemēti celeſti ſono
piu puri, & quaſi anime delli elementi inferiori, ne ſono
miſti nel cielo, come nelli inferiori miſti, ch'el fuoco è ſo
lamente ne' lucidi, et l'acqua ne' traſparenti, di modo che
ſe ben il Litigio in principio della produttione del uentre
del Chaos uolſe ſalire in cielo, fu niētedimeno gittato nel
mondo inferiore, oue hoggidi è la ſua habitatione. onde
ſegue la fabula, che eſſendo pur in queſto parto del Liti=
gio il Chaos grauato cō ſudori, e ſoſpiri focoſi, ſeguitò la

mano di Demogorgone, & trasse del suo uentre Pan cõ le tre sorelle Parche. intẽde per quelli affanni nella natiuita del Litigio le nature de quattro elementi contrarij, & per la grauatione intende la terra che è la piu graue, & per il sudore l'acqua, & per li sospiri focosi l'aere, & il fuoco: & per cagione, et rimedio della fatigatione di questi contrarij la potentia diuina produsse del Chaos il secondo figliuolo Pan, che in greco significa tutto, per ilquale intende la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal Chaos, & quella che pacifica i contrarij & gli accorda insieme. onde Pan nacque doppo il Litigio, che la concordia succede alla discordia, & uiene dipoi di quella. Produsse ancora con lui le tre sorelle Parche chiamate Clotos, Lachesis, & Atropos, lequali Seneca chiama fate, & per quelle intende tre ordini delle cose temporali, del presente, del futuro, et del preterito, lequali dice che iddio fece seguaci della natura uniuersale: perche Chaos s'interpetra uolutione delle cose presenti, & è la Fata che torce il filo, che si fila di presente. Lachesis è interpretata protrattione, che è la produttione del futuro, & è quella Fata che attende quel filo che resta per filare nella rocca. Atropos s'interpreta senza ritorno, che è il preterito, che non si puo tornare, & è la Fata che ha filato il filo gia raccolto nel fuso, & si chiamano Parche per il contrario, perche à nissuno perdonano. Dice di Pan, che fu posto nella sedia per cõmandamento di Demogorgone: perche la natura essercita l'ordine diuino, & la sua amministratione nelle cose. poi segue la generatione di Demogorgone d'un sesto figliuolo chiamato Polo, che è l'ultima sphera, che uolge sopra

i dui Poli artico, & antartico, & un'altro settimo chiamato Fitone, che è il Sole, & un'altro ottauo, che fu femina, cioè la terra, laqual è il centro del mondo. questa terra dicono che ha parturita la notte: perche l'ombra della terra causa la notte. Ancora intende per la notte la corruttione, & priuatione delle forme luminose, laquale deriua dalla materia tenebrosa. Dicono, che la fama fu la secõda figliuola della terra: perche la terra conserua la fama de mortali, dipoi che son sepolti in lei. Il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'Inferno: perche all'inferiore uentre della terra ritornano tutti i corpi generati. Dicono la terra hauer parturito questi figliuoli, & altri senza padre: peroche questi sono difetti, & priuationi dell'essere, liquali dependeno dalla roza materia, & non da alcuna forma. L'ultimo figliuolo di Demogorgone fu Herebo, che uuol dire inherentia, cioè la potentia naturale inherẽte à tutte le cose inferiori, la quale è nel mõdo basso la materia de generabili, & è cagione della generatione, & corruttione, & d'ogni uariatione, & mutatione de corpi inferiori, & è nel huomo, che si chiama mondo piccolo, l'appetito, & desiderio all'acquisitione di tutte le cose nuoue: onde dicono, che Herebo generò di molti figliuoli, cioè Amore, Fatica, Inuidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia, Egestà, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vecchiezza, Pallore, Oscurità, Sonno, Morte, Charonte, Die, & Ether. SO. Chi fu la madre di tanti figliuoli? PHI. La notte figliuola della terra, della quale generò Herebo tutti questi figliuoli. SO. Perche attribuiscono tutti questi figliuoli à Herebo & à la notte? PHI. Perche tutti questi deriuano dalla po=

tentia inherente, & dalle notturne priuationi tanto nel gran mondo inferiore, quanto nel piccolo humano. SO. Dimmi, come. PHI. L'amore, cioè il desiderio, è generato dalla inherente potentia, & dal mancamento: perche la materia, come dice il philosopho, appetisce tutte quelle forme, delle quali è priuata. La gratia è quella della cosa desiderata, ò amata, laqual presiste nella mente desiderante, ouer nella potentia appetente. La fatica è gli affanni, & trauagli del desiderante per arriuare alla cosa, che appetisce. L'inuidia è quella, che ha il desiderante al possidente. La paura è quella, che s'ha di perdere l'acquistato di nuouo; perche ogni acquisto si puo perdere, ouero di non poter acquistare quello che desidera. Il dolo, & fraude sono mezi d'acquistare le cose desiderate. La pertinacia è quella, che usa in seguitarle. L'egestà, & miseria, & fame sono i mancamenti de desideranti. La querela è il loro lamento, quādo nō possono hauere quel che desiderano, ouero quādo perdono l'acquistato. Il morbo, senettu, & pallore sono dispositioni della perdita, & corruttione delle cose acquistate per uolonta, ò potentia generatiua. L'oscurita, & il sonno sonò le prime ammissioni, che la morte è l'ultima corruttione. Charonte è l'obliuione, che seguita alla corruttione, & perdita dell'acquistato. Die è la lucida forma, alla quale puo arriuare la inherente potentia materiale, cioè la intellettiua humana, et nell'humo è la lucida uirtu, & sapiētia, alla quale la uolonta de perfetti, & il suo desiderio si dirizza. Ether è il spirito celeste intellettuale, che è quel piu che puo participare la potentia materiale, & la uolonta humana. Ancora potria significare per questi dui figliuoli di Herebo,

Die, & Ether, le due nature del cielo, la lucida delle stel= le, & pianeti, laquale si chiama Die, & la diaphana del= l'orbe, laquale si chiama Ether. SO. Che hanno à fare queste nature celesti con Herebo, che è la materia de ge= nerabili è corruttibili, & come gli possono essere figliuo= li? PHI. Peroche molti delli antichi, & con loro Plato= ne, affermano che queste nature celesti sieno fatte di ma= teria de corpi inferiori, onde loro uengono ad essere gli piu eccellenti figliuoli di Herebo. SO. Mi basta quello, che in breue hai detto della generatione di Demogorgo= ne: mancami solamente d'intendere delle cose pertinenti all'amore, come l'innamoramento di Pan secondo figliuo lo di Demogorgone con la nimpha Siringa. PHI. Fin gono i poeti il dio Pan con due corna in testa tendenti al cielo, la faccia ignea con la barba longa, che gli pende so pra il petto. ha in mano una uerga, & una fistula con sette calami: ha indosso una pelle di diuerse machie ma= chiata, gli membri bassi, aspri, & rozi, & gli piedi capri ni. Dicono che uenendo Pan in contentione con Cupidine, essendo superato da lui, fu costretto amare Siringa uer= gine nimpha d'Arcadia, laquale seguendola Pan, & essa fuggendolo, fu impedita dal fiume Ladone, onde ella do mandando soccorso all'altre nimphe, fu cõuertita in ca= lami, ouero canne padulari: & odendo Pan, che la segui ua, il suono che il uento faceua percotẽdo in quei calami, sentì tãta suauita d'harmonia, che per la dilettatione del suono, & ꝑ l'amore della nimpha pigliò sette di quelli et cõ cera gli cõgiunse insieme, & fece la fistula suaue in= strumẽto da sonare. SO. Vorrei saper da te, se gli poeti in questo hãno significato qualche allegoria. PHI. Oltre

il ſenſo hiſtoriale d'uno Siluano d'Arcadia, ilquale eſſendo innamorato ſi diede alla muſica, & fu inuentore della fiſtula con gli ſette calami congiunti inſieme con cera, non è dubbio che ha uno altro ſenſo alto, & allegorico, cioè che Pan, che in Greco uuol dire tutto, è la natura uniuerſale ordinatrice di tutte le coſe mõdane; le due corna, che ha in fronte, che ſi ſtendono fin al cielo, ſono gli dui Poli del cielo, artico, & antartico; la pelle machiata, che ha indoſſo, è l'ottaua ſphera piena di ſtelle; la faccia ignea è il Sole con gli altri pianeti, che in tutto ſono ſette, ſi come nella faccia ſon ſette organi, cioè dui occhi, due orecchie, dui buchi del naſo, & la bocca, liquali, come di ſopra habbiamo detto, ſignificano gli ſette pianeti; gli capegli & la barba lõga pendẽte ſopra il petto, ſono i raggi del Sole, & altri pianeti, & ſtelle, che pendono nel mõdo inferiore per far ogni generatione, & miſtione; gli membri baſſi, & rozi ſon gli elementi, & gli corpi inferiori, pieni di groſſezza, & di rozezza, à riſpetto delli celeſti, fra quali membri gli piedi ſono caprini, perche li piedi delle capre nõ caminano mai per la uia dritta, ma uanno ſaltando, & trauerſando inordinatamente: tali ſono i piedi del mõdo inferiore, & gli ſuoi moti, & traſformationi d'una eſſentia nell'altra tranſuerſalmente, ſenza certo ordine, delle quali rozezze, & inordinationi ſono priui gli corpi celeſti. queſto è il ſignificato della figura di Pan. SO. Piacemi: ma dimmi ancora il ſignificato del ſuo amore cõ Siringa, che è piu del noſtro propoſito PHI. Dicono ancora, che queſta natura uniuerſale coſi grande, potente, eccellente, & mirabile, non puo eſſere priua d'amore, & però amò la pura uergine, & in=

corrotta, cioè l'ordine ſtabile, & incorruttibile delle coſe mondane, perche la natura ama il meglio, & il piu perfetto, ilquale ſeguitandolo, egli il fuggiua, per eſſere il mondo inferiore tutto inſtabile, & ſempre inordinatamente mutabile, con piedi caprini, la fuga della qual uergine fece ceſſare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre cõtinuamente, come fiume, nel quale è ritenuta l'incorrotta ſtabilita fuggitiua delli corpi generabili del mondo inferiore, benche il cielo non ſia ſenza continua inſtabilita, per il ſuo continuo moto locale: ma queſta inſtabilita è ordinata & ſempiterna, uergine ſenza corruttione, & le ſue deformita ſono con ordinata, & harmoniaca correſpõdentia, ſecõdo che di ſopra habbiamo detto della muſica, & melodia celeſte. queſti ſono i calami delle cãne del fiume, ne quali fu conuertita Siringa, ne quali calami lo ſpirito genera ſuaue ſuono, & harmonia, perche il ſpirito intellettuale, che muoue i cieli, cauſa la ſua conſonante correſpondentia muſicale: de quali calami Pan fece la fiſtula, con ſette di loro, che uuol ſignificare la cõgregatione delli orbi de ſette pianeti, & le ſue mirabili concordãtie harmoniali, et per queſto dicono che Pan porta la uerga, & la fiſtula con laquale ſempre ſuona, perche la natura di continuo ſi ſerue dell'ordinata mutatione de ſette pianeti per le mutationi cõtinue del mondo inferiore. Vedi ò Sophia, come breuemente io t'ho detto il continente dell'amore di Pan con Siringa. SO. Mi guſta l'innamoramento di Pan cõ Siringa. uorrei hora ſapere la generatione, matrimonij, adulterij, & innamoramẽti delli altri dei celeſti, & quali ſono le loro allegorie. PHI. Ti dirò di quelli qualche parte ſotto breuita, perche il tutto

ſarebbe coſa longa, & faſtidioſa. L'origine delli Dei cele ſti uiene da Demogorgone, & dalli ſuoi due nepoti, figli uoli di Herebo, ouero, ſecondo che altri uogliono, ſuoi fi= gliuoli proprij, cioè di Ether, & di Die ſua ſorella, et mo glie. di queſti dui dicono che nacque Celio, ouero Cielo, del qual nome appreſſo i gentili fu nominato Vranio, pa dre di Saturno, per eſſere tanto eccellente in uirtu, & di ſi profondo ingegno, che pareua celeſte, & degno d'eſſe= re figliuolo di Ether, & di Die, perche participaua la ſpi ritualita etherea nel ſuo ingegno, & la luce diuina nella ſua uirtu. l'allegorico di queſto è aſſai manifeſto, perche il Cielo che circonda cela, & copre tutte le coſe. è figli= uolo di Ether, & di Die, peroche è compoſto di natura etherea nella ſua diaphinita ſottile, et ſpirituale, & di na tura lucida diuina per le ſtelle luminoſe, che ha. & l'E= ther ſi chiama padre ꝑ eſſere parte principale nel cielo, ſi per la ſua grandezza che comprende tutti gli orbi, co= me ancora, ſecondo Plotino di mente di Platone, perche penetra tutto l'uniuerſo, ilquale pone eſſere pieno di ſpiri to ethereo, ma che gli corpi lucidi ſono membri particu= lari del cielo à modo della femina, che è parte dell'huo= mo, che è il tutto: come ancora per eſſere l'ether corpo piu ſottile, & piu ſpirituale che i corpi lucidi delle ſtelle, & pianeti: onde Ariſtotele dice, che per eſſere le ſtelle di piu groſſa, & denſa corporentia, ch'el reſto del cielo, ſo= no capaci di riceuere, & ritenere in ſe la luce: laqual co ſa non puo fare l'orbe per la ſua traſparente ſottilita: & Plotino tiene eſſere tanta la ſottilita dell'ether, che pe netri tutti i corpi dell'uniuerſo, coſi ſuperiori, come infe= riori, & che ſtia con loro nei ſuoi lochi ſenza augumen=

to di loco: peroche esso è spirito interiore sostentatiuo di tutti gli corpi senza accrescere la sua propria corporentia: onde l'Ether ha proprieta di marito spirituale, & Die di moglie piu materiale, delle quali due nature il cielo è composto. SO. Et di Cielo chi ne nacque? PHI. Saturno. SO. Et qual fu la madre? PHI. Saturno Re di Creta fu figliuolo d'Vranio, & di Vesta: & essendo esso Vranio per la sua eccellétia chiamato Cielo, Vesta sua moglie fu chiamata Terra, per essere cosi generatiua di tanti figliuoli, & massimamente per Saturno, ilqual fu inclinato alle cose terrestri, & inuentore di molte cose utili nell'agricultura. ancora esso Saturno fu di natura tarda, & malenconica à modo della terra: & allegoricaméte la terra, come t'ho detto, è la moglie del cielo nella generatione di tutte le cose del módo inferiore. SO. Essendo Saturno pianeta, come puo essere figliuolo della terra? PHI. Vna uolta esso è figliuolo di Cielo, perche è il primo pianeta, & il piu approssimato al cielo stellato: et assolutaméte si dice Cielo, & come padre circóda tutti i pianeti: però esso Saturno ha molte similitudini della terra, prima nel colore pióbale, che tira al terriccio, dipoi pche fra tutti i pianeti erratici esso è il piu tardo nel suo moto, si come la terra fra tutti li eleméti è il piu graue. tarda Saturno trét'anni à uolgere il suo cielo, & Iuppiter poi, che è il piu tardo delli altri, in anni dodici, e Marte in circa due, et il Sole, Venere e Mercurio in uno anno, & la Luna in un mese. oltra questo Saturno assomiglia alla terra nella complessione che influisce, laquale è fredda, & secca come lui: fa gli huomini, ne quali domina, malenconici, mesti, graui, & tardi, & di color di terra,

inclinati all'agricultura, edificij, & officij terreni, et esso pianeta domina ancora tutte queste cose terrene. si dipinge uecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo, mal uestito, con una falce in mano, peroche fa tali gli huomini, che da lui sono dominati, & la falce è instrumento dell'agricultura alla quale li fa inclinati. Dà oltra questo grand'ingegno, profonda cogitatione, uera scientia, retti consegli, & costantia d'animo, per la mistione della natura del padre celeste con la terrena madre: et finalmẽte dalla parte del padre dà la diuinità dell'anima, et dalla parte della madre la bruttezza, & ruina del corpo, & per questo significa pouertà, morte, sepoltura, et cose ascose sotto terra, senza apparentia, & ornamento corporeo: onde fingono, che Saturno mangiaua tutti i figliuoli maschi, ma non le femine, peroche esso corrompe tutti l'indiuidui, & conserua le radici terrene loro madri. si che con ragione fu chiamato figliuolo di Cielo, & della Terra. SO. Et di Saturno chi fu figliuolo? PHI. Molti figliuoli, & figliuole applicano i poeti à Saturno, come Cronos, che uuol dire tempo determinato, ouero circuito temporale, come è ancora l'anno che è il tempo del circuito del Sole, che dicono essere figliuolo di Saturno; peroche il maggior circuito temporale che l'huomo possa uedere nella sua uita, & che sia di piu tempo, è il circuito di Saturno, che, come ho detto, si fa in trent'anni, che quelli delli altri pianeti si fanno in piu breue tempo. SO. Qual fu la moglie di Saturno madre di Cronos? PHI. Sua moglie madre di Cronos, & delli altri figliuoli fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo padre Cielo, & di Terra sua madre. SO. Intendeno forse al-

tra cosa

tra cosa per Opis, che la uera moglie di Saturno Re di Creta? PHI. L'allegoria è, che Opis uuol dire opera, et significa il lauorio della terra, cosi nell'agricultura, come nella fabrica delle citta, et habitationi, laquale con ragione è moglie, et sorella di Saturno; è sorella p esser figlia del cielo, ilqual è causa principale dell'agricultura della terra, & della terrena habitatione, in modo che li parenti, ouer genitori di Opis son quelli medesimi di Saturno, cioè Cielo e Terra. È sua moglie, perche Saturno produce le fabriche, & l'agricultura come agente, & Opis come recettaculo patiente, & materiale. SO. Che altri figliuoli ha hauuto Saturno d'Opis? PHI. Plutone, che significa l'abisso del mare, perche in tutti dui Saturno ha dominio. altri figliuoli gli dãno i poeti. ma tornando alle cose celesti, che sono in nostro proposito, ti dico, che Gioue fu figliuolo di Saturno, ilqual Gioue è il pianeta piu basso, che seguita Saturno, & nell'ordine celeste succede à Saturno nel modo che successe Iuppiter Re di Creta à suo padre Saturno: ilqual Iuppiter hebbe il nome di questo eccellente, et benigno pianeta per la sua benigna, & nobil uirtu, si come suo padre per le sue similitudini gia dette. et participando questi dui re la natura di questi dui pianeti, furono nominati delli suoi nomi, come se quelli celesti fussero discesi in terra, & fattosi huomini. ancora s'assomigliorono à questi dui pianeti ne casi interuenuti ad ogniuno di loro da per se, et l'uno con l'altro. SO. Di Saturno hai gia detto: dimmi hora di Gioue l'allegoria de casi che gli son interuenuti con suo padre Saturno, & delli suoi proprij ancora. PHI. Di qual caso d'esso uoi tu ch'io ti dica? SO. Di quel che dicono

che quando Iuppiter nacque lo nascosero da suo padre Saturno, che amazzaua tutti i suoi figliuoli. PHI. L'allegorico è, che Saturno è ruinatore di tutte le bellezze, & eccellentie che peruengono nel mondo inferiore dalli altri pianeti, & massimamente di quelle, che uengono da Gioue, che sono le prime, & le piu illustri, come è la giustitia, la liberalita, la magnificentia, la religione, l'ornamento, il splendore, la bellezza, l'amore, la gratia, la benignita, la liberalita, la prosperita, le ricchezze, le delicie, & cose simili, delle quali tutte Saturno è ruinatore, & destruggitore, & di quelli, che hanno ne suoi nascimenti Saturno potente sopra di Gioue, dannificatore egli è, & fa ruinare in loro tutte queste nobilita, ouero le offusca, si come Iuppiter Cretense, essendo fanciullo, & debile di forze, fu nascoso dalla maliuolentia di Saturno suo padre, che lo uoleua occidere, per essere potente sopra di lui. SO. Et qual è allegoria di quello che dicono, che essendo Saturno in prigione de Titani, Iuppiter suo figliuolo con sufficienti forze lo liberò? PHI. Significano, che essendo Iuppiter forte nella natiuita d'alcuno, ouero in principio di qualche edificio, ò habitatione, ouero opera grande, se si truoua con buono aspetto superante Saturno, libera quel tale d'ogni calamita, miseria, & prigionia, & reprime tutti i suoi infortunij. SO. Et quello che dicono che Iuppiter dipoi che hebbe liberato Saturno, lo priuò del regno, & lo confinò nell'inferno, che significa? PHI. Vna uolta l'historia è che Iuppiter, dipoi che hebbe liberato il padre di prigione di Titani, gli leuò il regno, & fecelo fuggire in Italia, & quiui regnò in compagnia di Iano, & prin

cipiò una terra, doue hora è Roma, & cosi confinato morì. Li Poeti chiamano Inferno Italia, si per essere à quel tempo inferiore à Creta, che esso Re la riputaua inferno à respetto del suo regno, come perche in effetto Italia e inferiore alla Grecia, per essere piu occidentale, peroche l'oriente è superiore all'occidente. ma l'allegoria è, che essendo Gioue piu potente che Saturno in qual si uoglia persona, ò atto, esso leua il dominio di quel tale à Saturno, & lo fa restare inferiore in influentia. significa ancora uniuersalmente, che regnãdo Saturno prima nel mondo della generatione, conseruando le semenze sotto terra, & congelando lo sperma in principio della concettione delli animali, che non dimeno nel tempo dell'augumento, & ornamento delle cose nate Gioue è quello che regna, & è principale in questo, & leuando il padre Saturno dal dominio, lo confina nell'inferno, cioè ne'luoghi oscuri, ne quali si nascondono le semenze delle cose in principio della generatione, sopra lequali semenze esso Saturno ha proprio dominio. SO. Mi consuonano queste allegorie de i casi intrauenuti fra Gioue, & Saturno: & poi che queste hanno sottile significatione, tanto piu l'haueranno quelle cose, che si dicono della uirtu, & uittoria di Gioue, & della sua giustitia, liberalita, & religione. PHI. Egli è cosi, che dicono che lui mostrò al uolgo il modo del ben uiuere, uietandoli di molti uitij che haueuono, peroche mangiauano carne humana, & sacrificauonla, & egli gli leuò da quella inhumana consuetudine. significa che Iuppiter celeste per la sua benignita prohibisce alli huomini ogni crudelta, & gli fa pietosi, et gli prolon=

ga, & preserua la uita, & gli difende dalla morte: onde esso Gioue in greco si chiama zefs, che uuol dire uita. Dicono ancora che egli ha dato legge, & religione, & constituiti tempij: peroch'el pianeta Iuppiter porge tal cose à gli huomini, facendoli regolati, moderati, & attenti al culto diuino. Dicono che acquistò la maggior parte del mondo, laquale diuise fra suoi fratelli, figliuoli, parenti, & amici, & per se uolse solamente il monte Olimpo, nel quale faceua la sua residentia, & gli huomini andauano à domandare li suoi retti iudicij, & egli faceua ragione, & giustitia ad ogni aggrauato. significano che quel pianeta di Iuppiter dà uittorie, ricchezze, et possessioni, con liberal distributione alli huomini Giouiali, & che egli ha in se una sustantia netta, & limpida natura, aliena da ogni auaritia, & bruttezza, et che fa gli huomini giusti, amatori di uirtu, & di retti giudicij, et perciò in lingua hebraica si chiama Sedech, che uuol dire giustitia. SO. Tutte queste allegorie Giouiali mi piaceno: ma che dirai ò Philone delli suoi innamoramenti, nõ solamẽte matrimoniali con Iunone, ma ancora adulterini, che sono piu del nostro proposito? PHI. L'historiale è che Iuppiter ha per moglie Iunone sua sorella figliuola di Saturno, et di Opis, nati tutti dui d'un medesimo parto, & che ella nacque prima. Nell'allegorico alcuni tengono Iunone per la terra, & per l'acqua, & Gioue per l'aere, et per il fuoco: altri põgono Giunone per l'aere, et Gioue per il fuoco, fra quali pare che sia fratellanza, & cõgiuntione: altri la pongano la Luna: et ogniuno accõmoda le fauole di Giunone alla sua oppinione. SO. Et tu ò Philone che intendi per Giunone? PHI. Intendo

la uirtu gouernatrice del mōdo inferiore,& di tutti gli elementi,& massimamente dell'aere,che è quello che circonda,& ambisce l'acqua,& che penetra la terra per tutto: che l'elemento del fuoco nō era conosciuto,ne cōcesso dalli antichi,anci teneuono che l'aere fussi cōtiguo al cielo della Luna, se ben quella prima parte per l'approssimatione de cieli,per il loro cōtinuo moto sia la piu calda.onde per l'uniuersalita dell'aere in tutto il globo, che è piu appropriato à Giunone,essa è la uirtu gouernatrice di tutto il mondo,della generatione,& delli elementi, si come Gioue è la uirtu gouernatrice delli corpi celesti: ma s'appropria al pianeta Iuppiter, perche è il piu benigno,& eccellente,& il piu alto dopò Saturno, che è il padre suo,cioè l'intelletto,che è produttore dell'anima celeste; & Opis sua madre,che è il centro della terra,& la materia prima.Iuppiter resta mezo nel celeste,che è principio e padre delli altri pianeti,et di Cielo, & di sua sorella Giunone,che contiene tutto quello che è dal centro della terra fino al cielo: & essendo contigui l'uno cō l'altro,si chiamano fratelli: & si dice che sono nati d'uno medesimo parto,per denotare ch'el mondo celeste,& l'elementale furono insieme produtti dall'intelletto padre,& dalla materia madre,secōdo dice Anasagora,cōforme con la sacra scrittura nella produttione, ouero creatione del mōdo,quando dice,che d'un principio,& semenza delle cose creò Iddio il cielo,& la terra. & dicono,che Giunone usci prima dal uentre della madre: perche intendeuano che la formatione di tutto l'uniuerso principiasse dal centro,et che fusse cosi successiuamente andata salendo fino alla circōferentia ultima del

cielo, come arbore che uada crescendo fino alla cima; conforme al detto del Salmista, che dice, nel dì, che creò Dio terra, & cielo, che antepose nell'ordine della creatione l'inferiore al superiore corporeo. & si chiamano cõgiunti in matrimonij, perche, come di sopra t'ho detto, il mondo celeste è uero marito del mondo elementale, che è la sua uera moglie, l'uno agente, et l'altro recipiente. & si chiama Giunone, perche gioua, quasi come la deriuatione di Gioue, perche ambidui giouano alla generatione delle cose, l'uno come padre, & l'altro come madre. tutta uolta Giunone si dice dea de matrimonij, & Lucina delle parturite, perche ella è uirtu gouernatrice del mondo, della congiuntione delli elementi, & de la generatione delle cose. SO. Mi basta questa della loro congiuntione: dimmi hora della loro generatione di Hebe femina, & di Marte maschio. PHI. Fingono che stando Apollo in casa di Gioue suo padre, diede mangiare à Giunone sua matrigna latughe agresti fra l'altre cose, onde essa essendo prima sterile di subito s'ingrauidò, & parturì una figliuola chiamata Hebe, laquale per la sua bellezza fu fatta dea della giouentu, & maritossi con Hercole. SO. Qual è l'allegoria? PHI. Essendo il Sole che è chiamato Apolline, in casa di Gioue suo padre, cioè in Sagittario che è il primo domicilio di Gioue, & di li fin à Pesce che è il secondo segno di Gioue nel zodiaco, & questo è da mezo Nouembre fin à mezo Marzo per il gran freddo, & molta humidita di essi mesi, s'ingrauidò Giunone che è il mondo elementale, & questo s'intende quando si dice Apollo hauergli dato mangiare latughe agresti, lequali son molto fredde, & humi

de, lequali due qualita fanno ingrauidare la terra essen do sterile dell'autunno passato, & le radici delle sementi delle cose principiano allhora à pigliare uirtu germinatiua, che è uera concettione, & ella uiene à parturire ne la primauera, che è passando il Sole di Pesce in Ariete. & perche allhora ogni pianta è fiorita, & ogni cosa rin giouenisce, perciò ella si chiama dea della giouentu, che in effetto Hebe è la uirtu germinatiua della primauera, laquale è nata di Gioue celeste, & di Giunone terrestre, & elementale, per intercessione del Sole. Et dicono maritarsi ad Hercole, perche gli huomini eccellenti, et famosi in uirtu si chiamano Hercoli, perche la fama de tali huo mini sempre mai è giouene, & mai non muore, ne s'inuecchia. SO. Ho inteso di Hebe: dimmi di Marte loro figliuolo. PHI. Marte, come tu sai, è pianeta caldo, et produce calidita nel mondo inferiore; laqual calidita mescolata con l'humidita, significata per Hebe, fa la generatione di questo mondo inferiore, che è significata per Giunone: si che questa figliuola, & questo figliuolo parturi Giunone di Gioue celeste, con iquali si fanno poi tutte le generationi inferiori. Ancora dicono, che si come Hebe significa generatione uniuersale del mondo, cosi Marte, che è comburente, & destruente, significa la corruttione, laquale si causa, massimamente dal gran caldo della state, che disecca ogni humidita: si che questi dui figliuoli di Gioue, & di Giunone sono la generatione, & corruttione delle cose, con lequali il mondo inferiore si continua: & perche la corruttione non deriua dal principio celeste se non per accidente, perche la propria opera, & intentione è la generatione, perciò dico=

no che Giunone parturi Marte per la percussione della uulua, perche la corruttione uiene dal difetto, et percussione della materia, ma non dall'intentione dell'agente. SO. Mi piace l'allegorico del matrimonio & della legitima generatione di Gioue, & Giunone: uorrei sapere qualche cosa de loro innamoraměti, & straordinarie generationi, come quelli di Latona, d'Alcumena, et d'altri. PHI. Dicono, che Gioue s'innamorò di Latona uergine, & che l'ingrauedò. laqual cosa sofferědola aspramente Giunone, nō solamente cōmosse cōtra di lei tutte le parti della terra, in modo che nissuna nō la riceueua, ma ancora la fece perseguitare da Phitone serpente grādissimo, che d'ogni luogo la scacciaua: onde ella fuggendo uěne nell'isola di Delos, che la ricettò, et quiui parturi Diana, & Apolline: ma Diana usci prima, & aiutò la madre, facendo l'officio di Lucina nel nascimento d'Apolline; il quale nato che fu, col suo arco, & saette ammazzò il detto Phitone serpěte. SO. Dimmi l'allegorico. PHI. Significa, che nel diluuio, & anche poco dipoi era l'aere tanto ingrossato per li uapori dell'acqua che copriua la terra per le grandi, et cōtinue pioggie, che furono nel diluuio, che nel mondo non appariua luce lunare, ne solare, perche i loro raggi nō poteuono penetrare la densita dell'aere. ondě dice, che Latona, che è la circonferentia del cielo, doue ua la uia lattea, era grauida di Gioue suo amante; et uolendo parturire nell'uniuerso il lume lunare, et solare poi del diluuio, Giunone, che è l'aere, l'acqua, & la terra, sdegnata per gelosia di quella grauidanza, impediua con la sua grossezza, & con li suoi uapori il parto di Latona, & l'apparitione del Sole, & della Luna

nel mondo, in modo che faceua che in niun loco della terra era riceuuta, ne potuta uedere: & oltra di questo che Fitone serpente, che era la grande humidita, che restò del diluuio, la perseguitaua con l'ascensione continua de uapori, che ingrossando l'aere non lasciaua parturire ne apparire i raggi lunari, ne solari. & chiama serpente quella superflua humidita, perche era cagione della corruttione delle piante, & di tutti gli animali terrestri. Finalmēte nell'Isola di Delos, doue prima si purificò l'aere per la siccita della salsedine del mare, Latona parturi Diana, et Apolline, perche i Greci tengono che primamente dopo il diluuio in Delos apparisse la Luna e'l Sole: & dicesi essere nata prima Diana, perche prima fu l'apparitione della Luna di notte, & dipoi nacque Apolline, & apparse nel giorno seguēte, in modo che l'apparitione della Luna dispose quella del Sole, come se fusse stata Lucina della madre nel parto fratello. & nato che fu Apolline, dicono che ammazzò col suo arco, & saette Phitone serpēte: cioè, il Sole come apparse diseccò cō i suoi raggi l'humidita che prohibiua la generatione delli animali, & delle piante. SO. Qual è l'arco d'Apolline? PHI. Ti potrei dire che è la circunferētia del corpo solare, della quale escono raggi à modo di saette, che le saette presuppongono l'arco: ma in effetto l'arco d'Apolline è uno altro piu proprio, ilquale ti dichiarerò quando parlaremo de suoi amori. & io potrei dirti una altra allegoria piu antica, dotta, & sapiente, del nascimento di Diana, & Apolline. SO. Dimmela ti prego. PHI. Denota la loro produttione nella creatiōe del mōdo, conforme alla maggior parte della sacra scrittura Mosaica. SO. A' che modo?

PHI. Scriue Moises, che creando Dio il mondo superiore celeste, & l'inferiore terrestre, ch'el terrestre con tutti gli elementi era confuso, & fatto uno abisso tenebroso, & oscuro, & che spirando il spirito diuino sopra l'acqua dell'abisso produsse la luce, & fu prima notte, & pui giorno il di primo. q̃sto significa la fauola del parto di Latona, laquale è la sustantia celeste, della quale essendo innamorato Gioue, che è il sommo iddio creatore di tutte le cose, l'ingrauidò de i corpi lucidi, in atto massimamente del sole, & della Luna, & non consentendo Iunone, che è il globo delli elementi che era confuso, i corpi lucidi con gli suoi raggi non la poteuono penetrare, anci erano rebuttati da ogni parte del globo. oltra di questo l'abisso dell'acqua, che è il serpente Phitone, impedì al cielo il parturire la sua luce del Sole, & della Luna sopra la terra. finalmente in Delos Isola, che è il discoperto del la terra, che nel principio non era grande, posta à modo d'una Isola dentro dell'acque, apparirono prima, & per la scopertura dell'acqua, & perche l'aere non era quiui si grosso. onde nella sacra creatione si narra, che doppo de creati nel primo di, la notte & il giorno furono creati nel secondo di, & disteso il firmamento ethereo, che fu la diuisione dell'aere, dell'acqua, & della terra, & dipoi nel terzo di fu scoperta essa terra, dando principio alla produttione delle piante, & nel quarto di fu l'apparitione del Sole, et della Luna sopra la terra gia scoperta, che è la figura del parto di Latona nell'Isola di Delos, nel qual parto si denota essere la loro grauidanza del primo di, & il parto, & apparitione nel quarto di, de sei di della creatione. Et dicono che Diana uscì prima, & che

fu Lucina adiutrice nella natiuita d'Apolline, perche la notte nella creatione precedette al giorno, & gli raggi lunari principiorono à disporre l'aere, à riceuere i solari. Apolline amazzò Phitone, che è l'abisso, perche il Sole con gli suoi raggi andò diseccando, & scoprendo ogn'hora piu la terra, purificando l'aere, & digerēdo l'acqua, & consumando quella humidita indigesta, che restaua dell'abisso in tutto il globo, che impediua la creatione di tutti gli animali, se ben non prohibiua quella delle piante per essere piu humide. onde nel quinto di della creatione, che fu il seguente alla apparitione de luminari, furono creati gli animali uolatili, & aquatici ch'erano gli manco perfetti, & nel sesto, & ultimo di della creatione fu formato l'huomo, come piu perfetto di tutti gli inferiori, allhora ch'l Sole, et il cielo gia haueuono disposti talmente gli elemēti, et temperata la loro mistione, che si potè fare di q̄lla animale, nelquale si mescolasse il spirituale col corporale, & il diuino col terrestre, et l'eterno col corruttibile in una mirabile cōpositione. SO. Molto mi piace questa allegoria, & la conformita, che ha con la creatione narrata nella sacra scrittura Mosaica, & quella cōtinuatione dell'opera delli sei di l'uno doppo l'altro: & ueramēte è da admirare, poter nascōdere cose si grādi, et alte sotto uelame delli amori carnali di Gioue. dimmi ancora, se in q̄lli di Alcumena è significatione alcuna. PHI. La fintione è, che Gioue s'innamorò d'Alcumena, et usò cō lei in forma d'Amphitrione suo marito, et di lei nacq; Hercole: et tu sai che Hercole appresso li Greci uuol dire huomo dignissimo et eccellēte in uirtu: et q̄sti tali nascono di dōne ben cōplessionate, belle, et bone, come fu Alcu=

mena, che fu honesta, & formosa amatrice del suo marito: delle qual donne si suole innamorare Gioue, & influisce in quelle le sue Iouiali uirtu, in modo che concepiscono principalmente di esso Gioue. & suo marito è quasi istrumento della concettione. & questo uuol dire che Ioue usò con lei in forma d'Amphitrione suo marito: peroche il seme d'Amphitrione, se non fussi la uirtu, & influentia di Gioue, non era degno à poter generare di quella Hercole, ilquale per le sue diuine uirtu participate da Gioue fu uero figliuolo di Gioue, & figuralmente, ò istrumentalmente di Amphitrione. & cosi s'intende di tutti gli huomini eccellenti, che si possono ancor chiamare Hercole, come quello chiarissimo figliuolo d'Alcumena. SO. Gioue s'innamorò pur d'altri, & hebbene di molti figliuoli: dimmi qualche cosa di quelli. PHI. Molti altri innamoramenti applicano à Gioue, & la causa è, perche il pianeta Gioue è amicheuole da se, & inclina gli suoi ad amicitia, & amore: & benche il suo amore sia l'honesto, nondimeno hauendo nella natiuita de nati sotto la sua influentia, i quali i poeti chiamono suoi figliuoli, commercio con alcuno delli altri pianeti, gli fa essere amatori delle cose honeste, miste cō quelle della natura di quel pianeta. onde egli qualche uolta dà un'amore netto, puro, chiaro, manifesto, & soaue secondo la sua propria natura Giouiale. & di questa maniera fingono che amasse Leda, & che usasse seco in forma di cigno, perche il Cigno è bianco, netto, & chiaro, & di soaue cantare, et per questo essa Leda il prese, & poi si truouò presa da lui, & parturì d'esso Castore, & Polluce in uno parto, i quali si chiamorono figliuoli di Gioue, perche furono eccellenti in uir

tu, & cosi ancora Helena per la sua chiara bellezza à modo di Cigno, & gli dui fratelli furono conuertiti da Gioue nel segno di Gemini per essere casa di Mercurio, che dà la soaue eloquentia significata per il soaue canto del Cigno, denotando, che la purita dell'animo con la dolcezza del parlare è gran causa d'amore, & amicitia. Alcuna uolta Gioue dà il suo amore honesto non cosi apparente, & manifesto, ma nebuloso, intrinseco, & coperto, & perciò dicono che amò la figliuola di Inaco, laquale hebbe in forma di nuuola. Et se Iuppiter ha cōmercio con Venere, fa l'amore tendente al delettabile: onde pongono ch'egli amasse, & ottenesse Europa in forma d'un bel toro, perche il segno del toro è domicilio di Venere. Et s'egli ha commercio con Mercurio, dà amore tendente all'utile, perche Mercurio è procuratore delle sustantie, perciò dicono che egli amò, & fruì Danae in forma di pioggia d'oro, perche la liberale distributione delle ricchezze fa essere l'huomo amato da quelli bisognosi, che la riceuono come pioggia. Et hauendo cōmistione col Sole, dà amore, di stato, dominio, & di grandi altezze: laqual cosa significano, ponendo che amasse, & usasse con Asterie in forma d'Aquila. Et mescolādosi con la Luna, fa uno amore tenero, & pio, come quello della madre, ouero della nutrice al fanciullino: onde dicono ch'egli amasse, & ottenesse Semele figliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Et essendo complessionato con Marte, fa uno amore caldo focoso, & comburente: & di tal modo dicono che amò, & ottenne Egina in forma di fulgure. Et hauendo mescolamento con Saturno, fa un'amor misto, d'honesto, & brutto, in parte humano intel=

lettuale, & in parte rozo, & immõdo: onde fingono, che egli amasse, & hauesse Antiopa in forma di Satiro, che ha le parti superiori d'huomo, & l'inferiori di capra, perche il segno Capricorno è casa di Saturno. Ancora se Gioue si truoua in segno feminino, dà amor feminile: et però dicono che amasse, & hauesse Calistone in forma di femina. Et se si truoua in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario, dà amor masculino: onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo, & ch'egli il conuertisse in Aquario segno di Saturno. in tutti q̃sti innamoramẽti, et altri di Gioue, ancora potrei dirti piu piene allegorie, ma le lascio nõ essendo troppo importãti, per schifare prolissita: basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramẽti denotano maniere d'amori, & d'amicitie, che dependono dall'influsso di Gioue in q̃lli che son dominati da lui nelle loro natiuita: ilquale influsso quãdo ei lo da solo, & quãdo accõpagnato in diuersi segni del cielo, denotãdo il numero grãde de suoi diuersi figliuoli, & la historia di q̃lli che participorono diuersamente le uirtu di Gioue, & le maniere di tale participatione. SO. Assai habbiamo parlato de gli amori di Gioue: dimmi di quel famoso innamoramẽto di Marte suo figliuolo cõ Venere. PHI. Gia di sopra hai saputo il nascimẽto di Marte della pcussione della uulua di Iunone, che significa ch'el pianeta Marte è calidissimo, pungitiuo, et incitatiuo alla generatione del mõdo inferiore chiamato Iunone: et è figliuolo di Gioue, perche è il pianeta che gli è prossimo inferiore di lui: et il pianeta Venere, secõdo gli antichi, seguita in mezo dipoi Marte: poscia seguita Mercurio, dipoi il Sole, et dipoi la Luna. ma li piu moderni astrologi põgo

no il Sole fra Marte, & Venere, della qual Venere diuerse cose fingono i poeti: qualche uolta la chiamano magna, applicãdo le cose piu eccellẽti della natura ò lei, & che ella è figliuola di Cielo padre, & di Die madre: gli dãno per padre il Cielo, ꝑ essere Venere uno delli sette pianeti celesti; & per madre il di, per essere molto chiara; & quãdo è matutina anticipa il di, & quãdo è uespertina il prolõga. dicono che parturì il gemino amore di Gioue, & le tre sorelle chiamate gratie, intendendo che l'amor nelli inferiori procede dalli dui parenti benigni, chiamati fortune, da Gioue fortuna maggiore, et da Venere fortuna minore, ma Gioue in loco di padre per la sua superiorita, & eccellentia masculina, et Venere in loco di madre, per essere minore, piu bassa, & feminile. ancora l'amore di Gioue è honesto, perfetto, & masculino, & quello di Venere è delettabile, carnale, imperfetto, & feminile: onde fingono questo amore nato d'ambi dui essere Gemino, per essere composto d'honesto, & delettabile, & anco perche il uero amore debbe essere gemino, & reciproco nei due amãti, onde generorono insieme le gratie, perche l'amor nõ è mai senza gratia d'ambe due le parti. Dicono, che questa Venere, uenẽdo in casa di Marte, causò furie in q̃lla, significãdo che quãdo nella natiuita d'alcuno Venere si truoua in uno delli suoi segni, che sono di Marte in cielo, cioè in Ariete, ouero in Scorpione, genera furiosi amãti, & d'ardente amore, per la caldezza di Marte. & cosi è, quãdo Venere ha aspetto cõ Marte. & la dipingono cinta del cesto, quãdo fa cõiugij & nozze, per significare il gran ligame, & uinculo inseparabile, che pone Venere fra i congiunti in amo-

re. Applicano à lei delli animali le colõbe, per essere molto dedicate al cõiugio amoroso; & dell'herbe il mirto, si per il soaue odore, si perche sempre è uerde come l'amore, ancora perche successiuamente il mirto ha le foglie à due à due, & l'amore è sempre gemino, & reciproco: ancora il frutto del mirto è negro, à denotare che l'amore dà frutto malenconico, & angustioso. delli fiori gli danno la rosa per la sua bellezza, & soaue odore, & anco per essere circondata di spine acute, perche l'amore è circõdato di passioni, dolori, & tormenti pungitiui. SO. Quella Venere che si dipinge nuda in mare, dẽtro à una conca natante, è questa medesima? PHI. In effetto Venere humana fu una sola figliuola di Gioue, & di Dione, & fingono essersi maritata cõ Vulcano, ma in effetto fu maritata con Adone, & altri credono che prima si maritasse effettualmente con Vulcano, & dipoi con Adone. questa fu Regina in Cipri, et tanto dedita all'amore concupiscibile, che mostrò, & fece lecito alle dõne l'essere publiche. per la sua gran bellezza, & relucẽte aspetto fu chiamata Venere à similitudine della chiarezza di quel pianeta, stimando che quella celeste influisca in questa nõ solamente gran bellezza, ma ancora ardente lasciuia, secondo è sua natura di causare nel mondo inferiore uita delettabile, & generatione concupiscibile: onde Venere in Cipri fu prima adorata per dea, & honorata di tẽpij: ma gli poeti sotto uelame di questa molte cose finte hanno detto, che sono simulacro della natura, complessione, & effetti di Venere celeste, & le sue eccellenti uirtu sono significate sotto nome di Venere magna figliuola di Cielo, & di Die, come gia t'ho detto: ma la sua incitatio

ne alla

ne alla lasciuia carnale i poeti la dimostrano narrando un'altro suo modo di nascimento. Dicono che Saturno taglio con la falce i testicoli à suo padre Celio, & altri dicono che Gioue fu quello che gli taglio à suo padre Saturno con la sua propria falce, & gittogli in mare, del sangue de quali insieme con la schiuma del mare nacque Venere, & perciò la dipingono nuda dentro una conca in mare. SO. Quale è l'allegoria di questa sua strana origine? PHI. I testicoli di Celio sono la uirtù generatiua, che deriua dal cielo nel mondo inferiore, della quale è proprio instrumento Venere, essendo quella che propriamente dà l'appetito, & uirtù generatiua à gli animali. Dicono, che Saturno gli tagliò con la falce, peroche Saturno in Greco uuol dire cronos, che significa tempo, ilquale è cagione della generatione in questo mondo inferiore, perche le cose tẽporali di esso, non essendo eterne, bisogna che habbino principio, & che siano generate, ancora perche il tempo corrompe le cose che sono sotto di lui, & ogni corruttibile bisogna che sia generato: si che il tempo significato per Saturno, portò per mezo di Venere la generatione dal cielo nel mondo inferiore, che si chiama mare per la sua cõtinua mutatione di una forma nell'altra con la continua generatione, et corruttione: & questo si fece per tagliare i testicoli con la falce, peroche mediante la corruttione si fa la generatione in questo mondo. Ancora la propria natura di Saturno è di corrompere, si come quella di Venere è di generare: che questa è causa del nascere, et quello del morire: perche se non si corrompessero le cose, non si generarebbe: et però dicono, che Saturno con la sua falce, con laquale

ogni cosa distrugge, e corrompe, taglio i uirili di Celio suo padre, e gittogli in questo mare mondano, de quali si generò Venere, che dà à gli inferiori uirtu generatiua mista con la potentia corruttiua, per il tagliamento de i testicoli di Celio. Quelli, che dicono che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de quali ne nacque Venere, significano che Saturno prohibisce la generatione, peroche Gioue gli tagliò i testicoli, ilperche egli restò inhabile al generare: ma li generatiui istrumēti, che mancorono à Saturno, formarono Venere, che è tutta la causa della generatione. Significano ancora, che Saturno è il pianeta, che primo dopò il coito causa la concettione, peroche esso fa la congelatione del sperma, & per questo domina nel primo mese della grauidezza. ma Gioue incontinente piglia egli il dominio della cōcettione, formando la creatura nel mese secondo, nelquale esso Gioue domina. & questo uuol significare il tagliamento de testicoli del padre Saturno primo nella concettione: de quali testicoli si dice che Venere ne nasce, peroche ella è principale nella generatione: ancora perche essa domina nel quinto mese, & fa perfetta tutta la formatione, & bellezza della creatura: onde dicono che si generò del sangue de testicoli, & della schiuma del mare, che uuol dire che l'animale si genera del sperma del maschio, che è il sangue de testicoli, & del sperma sottile della donna, che è à modo di schiuma: ouero intēde per la schiuma il sperma dell'huomo, che è cosi bianco, & per il sangue quel della dōna, delqual si nutrisce la creatura. La dipingono nuda, perche l'amore non si può coprire, & ancora perche ella è carnale, & perche gli amanti si debbono tro=

uare nudi. Nuota in mare, perche l'amor generatiuo si stende per tutto questo mondo, che continuamente è mutabile come mare, ancora perche l'amore fa gli amanti inquieti, dubiosi, uacillanti, tempestosi, come il mare. SO. Assai ho inteso dell'origine, & nascimento di Venere: gia è tempo, ch'io sappi del suo innamoramento con Marte. PHI. Dicono, che Venere fu maritata à Vulcano: ilquale per essere zoppo, ella s'innamorò di Marte animoso, & strenuo in arme, colquale segretamente usando fu uista dal Sole, et accusata à Vulcano, ilquale segretamente misse inuisibili reti di ferro intorno al letto, oue tutti dui giaceuano, & quiui nudi si trouorono presi: onde Vulcano chiamati gli dei, principalmente Nettuno, Mercurio, & Apolline, mostro loro Marte, & Venere nudi, presi nelle reti ferree: al cui spettacolo si coprirono i dei per uergogna il uiso: ma Nettuno solo pregò tanto Vulcano, che à suoi preghi Marte & Venere furono liberati: per laqual cosa sempre dipoi Venere odiò il Sole, & tutta la sua progenie: per ilche fece adulterare tutte le sue figliuole. SO. Che dici adunque ò Philone di tanta lasciuia, & adulterio fra gli dei celesti? PHI. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, perche dimostra che l'eccesso della lasciuia carnale non solamente dãna tutte le potentie, & uirtu del corpo dell'huomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto cõ diminutione dell'ordinario. SO. Dichiaramela distesamente. PHI. Venere è l'appetito concupiscibile dell'huomo, ilquale deriua da Venere, che secondo l'efficacia della sua influentia nelle natiuita è grande & intenso. questa Venere è maritata con Vulcano, che è il

dio del fuoco inferiore, ilquale nell'huomo è il suo calor naturale, che limita, & attua la concupiscentia, & come suo marito gli è sempre congionto attualmente: ilqual Vulcano dicono essere figliuolo di Gioue, & di Iunone, et che per essere zoppo lo gittorono del cielo, & da Tetide fu nutrito, & è fabro di Gioue, che fa li suoi artificij. Vogliono dire, ch'el calor naturale dell'huomo, et de gli animali è figlio di Gioue, & di Iunone, perche ha del celeste misto con la materialità, & per la participatione di Gioue, & del cielo è subietto delle uirtù naturali, animali, & uitali, & per cagione della mistione, che ha con la materia, non è eterno come il calore effettiuo del Sole, & de gli altri corpi celesti, ne manco sempre potente, ne anco si truoua sempre à un modo nel corpo humano, anzi, come fa il zoppo, cresce, & poi scema, monta, & poscia cala, secondo la diuersità dell'età, et delle dispositioni dell'huomo. & questo uuol dire, che, per essere zoppo, fu gettato dal cielo, perche il calore, & l'altre cose celesti sono uniformi, et non zoppeggiano come l'inferiori: et che fu nutrito da Tetide, che è il mare, perche cosi ne gli animali, come nella terra questo calore è nutrito dall'humidità, & quella il sostiene, & tanto è intenso, ouero remisso, quanto l'humido naturale proportionato gli è sufficiente, o men sufficiente. Dicono essere fabro, & artefice di Gioue, perche è ministro di tãte operationi mirabili, et Giouiali, quante sono nel corpo humano. Essendo adunque la concupiscentia Venerea maritata, & congiunta col calor naturale, s'innamora di Marte, che è il feruẽte desiderio della lasciuia, perche egli dà ardente libidine, eccessiua, & immoderata, et perciò di-

cono che nõ nacque del ſeme di Gioue, ne participò coſa buona delle ſue, ma nacque della percuſſione della uulua di Iunone, che uuol dire la uenenoſità del meſtruo della madre, perche Marte con le ſue ardenti incitationi fa ſuperchiare la potentia della materia di Iunone ſopra la ragione di Gioue, ſi che la concupiſcente Venere ſi ſuole innamorare dell'ardente Marte: onde gli aſtrologi pongono grãdiſſima amicitia fra q̃ſti due pianeti, et dicono che Venere corregge tutta la malitia di Marte col ſuo benigno aſpetto; & che eccedendo la luſſuria per la miſtione di ambi dui, il Sole, che è la chiara ragione humana, gli accuſa à Vulcano, dãdo à conoſcere che per quello eccesso il calor naturale uiene à mancare, onde pone inuiſibili catene, nelle quali uergognoſamẽte ſi truouano preſi ambi dui gli adulteri, perche come manca il calor naturale, manca la potentia della libidine, et gli deſiderij eccesſiui ſi truouano legati ſenza liberta ne potentia, nudi d'effetto, & ſuergognati con penitentia, & coſi ſuergognati Vulcano gli moſtra à gli dei. uuol dire, che fa ſentire il difetto del calor naturale à tutte le potentie humane, che per le ſue uirtuoſe operationi ſi chiamano diuine, lequali tutte rimangono difettuoſe col mancamento del calor naturale, & ſpecificano tre dei, Nettuno, Mercurio, & Apolline, che ſono tre capi delle potẽtie del corpo dell'huomo. Nettuno è l'anima nutritiua con le uirtu, & potentie naturali, che uengono dal fegato, lequali ſi fanno con abbondantia d'humidità, ſopra laquale è Nettuno. Mercurio è l'anima ſenſitiua, che cõtiene il ſenſo, il moto, & la cognitione, che procedeno dal cerebro, che ſono proprij di Mercurio. Apollo è l'anima uitale

pulsatiua, che porge gli spiriti, & il calor naturale per le arterie, laquale ha origine dal cuore, perche, come di sopra t'ho detto, il cuore nel corpo humano è come Apollo nel mondo: si che dell'eccessiua libidine segue danno, & uergogna al cuore, & alle sue uirtu; & al cerebro, & alle sue uirtu; & al fegato, & alle sue uirtu. Nissuno non basta à placare Vulcano, ne à rimediare al suo difetto se non Nettuno, che è la uirtu notritiua, che con la sua cibale humidita puo recuperare il consunto calor naturale, & restituire la potentia della libidine in liberta. Dicono, che Venere hebbe grandissimo odio alla progenie del Sole, & che fece adulterare le sue figliuole, cõuertendole alla natura di lei, perche l'amore è inimico della ragione, & la lussuria cõtraria della prudentia, et non solamente non gli obedisce, ma ancora preuarica, & adultera tutti i suoi consigli, & giudicij, conuertendoli alla sua inclinatione, giudicando quella, & li suoi effetti buoni & fattibili, onde gli esequisce con somma diligentia. SO. Di Marte, & di Venere ho inteso à sufficientia, & per questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoramenti ne nacque Cupidine. PHI. Cosi è: perche il uero Cupidine, che è passione amorosa, & integra concupiscentia, si fa della lasciuia di Venere, & del feruore di Marte, & perciò il dipingono fanciullino, nudo, cieco, con ale, et saettante. lo dipingono fanciullino, perche l'amore sempre cresce, & è sfrenato come sono i fanciulli. lo dipingono nudo, perche non si puo coprire, ne dissimulare: cieco, perche nõ può uedere ragione nissuna in cõtrario, che la passione l'accieca. lo dipingono alato, perche egliè uelocissimo, che l'amante uola col pensiero, &

ſta ſempre con la perſona amata, et uiue in quella. le ſaet te ſono quelle, con lequali egli trapaſſa il cuore delli amãti: lequali ſaette fanno piaghe ſtrette, profonde, et incurabili, lequali il piu delle uolte uengono dalli correſpondenti raggi delli occhi delli amanti, che ſono à modo di ſaette. SO. Dimmi ancora, come Venere parturi di Mercurio l'Hermofrodito. PHI. Tu dei ſapere, che li poeti dicono che Mercurio nacque di Cielo, & di Die, & che è fratello di Venere, & altri lo fanno figliuolo di Gioue, & nutrito da Giunone: ilqual Mercurio dicono eſſere dio dell'eloquentia, dio delle ſcientie, maſſime mathematica, arithmetica, geometria, muſica, & aſtrologia, dio de la medicina, dio delli mercanti, dio de ladri, nuncio di Gioue & interprete delli dei, & le ſue inſegne ſono una uerga circondata da uno ſerpente, et da queſte intentioni molte fauole ſi narrano di lui, ma in effetto il pianeta Mercurio influiſce queſte nature di coſe, ſecondo la ſua diſpoſitione nella natiuita dell'huomo: onde ſe egli ui ſi truoua forte, & con buono aſpetto, dà eloquentia, elegantia, & dolce parlare, dottrina, & ingegno nelle ſcientie mathematiche, & con l'aſpetto di Gioue fa philoſophi, e theologi, & con buono aſpetto di Marte fa ueri medici, & con mal aſpetto fa ladri, ò triſti medici, maſſimamente quando è combuſto dal Sole: onde uiene la fauola, che rubbò le uacche d'Apolline: & dicono, che generò di Lichione Antholomo ladro: & con Venere fa poeti, muſichi, & uerſificatori, & con la Luna fa mercanti, & negociatori, & con Saturno dà profondiſſima ſcientia, & uaticinio delle coſe future, perche egli di ſua natura è mutabile nel-

la natura del pianeta con che si mescola, e mescolãdosi cõ pianeta masculino è maschio, e con feminino femina: & tra gli huomini molti furono chiamati Mercurij, massimamente alcuni sapienti d'Egitto e medici, che participarono le uirtu Mercuriali: e per essere Mercurio pianeta lucido, lo fanno figliuolo di cielo, e di die, perche participa la sustãtia celeste con la luce diurna, perche la luce di tutti i pianeti uiene dal Sole, che fa il di. È fratello di Venere, perche li parẽti sono cõmuni, & essi due pianeti sono congiunti, & ogniuno di loro uolge il suo orbe quasi in uno medesimo tẽpo, cioè in uno anno, et uãno sempre appresso il Sole senza allõtanarsi troppo da lui, e perciò dicono che sono fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Gioue per la sua diuina sapientia, e uirtu: e dicono essere nutrito da Iunone. perche la sapiẽtia humana procede dalla diuinita, e si sostiene nelli scritti materiali, significati per Iunone. lo chiamano nũcio di Gioue, perche annuncia, e predice le cose future, che l'onnipotente dio uuol fare, e per questo, e per la sua eloquentia lo chiamano interprete de gli dei. La uerga sua è la rettitudine dell'ingegno, che dà nelle scientie: & il serpente che la circonda, è il sottil discorso che ua intorno del retto ingegno; ouero la uerga è l'intelletto speculatiuo della sciẽtia, & il serpente è l'intelletto attiuo della prudentia circa le uirtu morali, che il serpente per la sua sagacita è segno di prudentia, e la uerga per la sua rettitudine e fermezza è segno di scientia. SO. Ho inteso, che la uerga gli fu data da Apolline. PHI. La fauola è, che Mercurio rubbò le uacche d'Apolline; & essendo uisto da uno chiamato Batto, perche tacesse gli donò una uacca:

ma dubitando uolse far esperientia della fede di colui, et si trasmutò in forma d'un'altro, & uenne à Batto, & promissegli un bue se gli riuelaua chi hauesse rubbate le uacche, il qual Batto gli disse ogni cosa. a' hora Mercurio temendo di Apolline, lo conuertì in un sasso. finalmente essendo la uerita per la sua diuinita manifesta ad Apolline, egli pigliò l'arco per saettare Mercurio, ma facendosi inuisibile nõ lo potè giungere. dipoi accordãdosi fra loro, Mercurio presentò ad Apolline la cetera, & Apollo donò à lui la uerga. Altri dicono, che preuista da Mercurio la furia di Apolline, egli nascosamente gli tolse le sue saette della faretra: laqual cosa uedendo esso Apollo, ancora che fusse irato, rise dell'astutia di Mercurio, & per donogli, & dettegli la uerga, & riceuè da lui la cetara. SO. Che uuol significare tal fauola? PHI. Significa, che gli Mercuriali sono poueri, ma sono astuti per acquistare con ingãno copertamente dell'abondãtia, & ricchezza dei Re, & de gran maestri, perche essi sogliono essere amministratori, et secretarij regij per l'attitudine Mercuriale che hãno: & questo uuol dire, che Mercurio rubbò le uacche à Apolline, perche Apollo significa, & fa i potenti signori, & le uacche sono le loro ricchezze, & abondãtie: & quando i principi sono irati contra di loro per gli loro latrocinij, essi si liberano dall'ira di quelli cõ l'astutia Mercuriale, leuãdoli le cause, dalle quali gli puo uenire la punitione, & mitigando la furia dei signori restano in gratia. ancora il suo stato basso fa, che non sono offesi dalle furie de gran maestri, perche essi non gli fanno resistentia: che cosi Mercurio è il piu piccolo di tutti i pianeti: onde i raggi solari, & la cõbustione di quel

li mãco li nuoceno, che à niuno altro pianeta. accordati che sono insieme, Mercurio dà ad Apolline la cetara, & Apollo dà à lui la uerga. uuol dire, che il sapiẽte Mercuriale serue il principe con prudẽtia harmoniale, e cõ eloquẽtia soaue, significata per la cetara; & il principe presta al sapiente Mercuriale potentia, et auttorita, e dà credito, e riputatione alla sua sapientia: onde dice Platone, che la potentia, e la sapiẽtia si debbono abbracciare: perche la sapientia tempera la potentia, e la potẽtia fauorisce la sapientia. Significa ancora, che essendo accordati in cõgiuntione perfetta il Sole, e Mercurio in buono luogo della natiuita, & in buono segno, fanno l'huomo Mercuriale letterato essere potente, e l'huomo solare, e gran maestro esser sapiente, prudente, & eloquente. SO. Assai m'hai detto della natiuita di Mercurio: gia è tempo, che tu mi dichiari quello, ch'io t'ho domandato, cioè come di lui, e di Venere nacque l'Hermafrodito. PHI. Questo è quello, che dice Ptolomeo nel suo Centiloquio, che quello huomo, nella natiuita del quale Venere si truoua in casa di Mercurio, e Mercurio in casa di Venere, e molto piu se sono ambi dui congiunti corporalmente, lo fanno inclinato à brutta, e non natural libidine, e ci sono di quelli che amano i maschi, e che nõ si uergognano ancora d'essere agenti, e patienti insieme, facendo officio non solamente di maschio, ma ancora di femina: e questo simile chiamano Hermafrodito, che uuol dire persona dell'uno, e dell'altro sesso: e dicono il uero, che nasce della congiuntione di Mercurio, e di Venere, e la causa è perche questi due pianeti non si complessionano bene, e naturalmente insieme, per essere Mercurio tutto intellettuale, e

Venere tutta corporea, onde quando si mescolano ambe due nature fanno una libidine contrafatta, e non naturale. SO. De gli innamoramenti, matrimonij, e generationi de gli dei celesti, e delle loro nature m'hai assai detto, tanto del padre uniuersale Demogorgone, quanto delli padri celesti, Ether, e Celio, e de pianeti, che successiuamente procedeno da quelli, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Venere, e Mercurio. non mi resta altro à sapere, se non de figliuoli di Latona, e di Gioue, cioè d'Apolline, e Diana: benche Diana non habbi che cercarne, essendo stata, come dicono, sempre uergine. uorrei saper solamente dell'innamoramento di esso Apolline con Daphne, laqual dicono che fuggendo da lui fu conuertita in Lauro. PHI. Della generatione di Apolline, e di Diana di sopra hai gia inteso il tutto. Fanno Diana uergine, perche l'eccessiua frigidita della Luna toglie l'incitatione & ardore della libidine à quelle nella natiuita, delle quali ella ha dominio. La chiamano Dea de monti, e de campi, perche la Luna ha gran forza nella germinatione dell'herbe, e de gli arbori, con liquali pasce gli animali saluatichi. La chiamano cacciatrice, perche col suo lume gioua à cacciatori di notte. e la chiamano ancora guardiana delle uie, perche con la sua luce notturna fa le uie à caminanti piu sicure. Dicono che porta arco e saette, perche i raggi suoi molte uolte son nociui à gli animali, massimamente intrando per buchi stretti à modo di saette. Le assegnano un carro condotto da Cerui bianchi, per la loro uelocita, à significare ch'el suo moto è piu ueloce che di niuno altro orbe, perche fornisce il suo circuito in un mese, e la bianchezza è il suo pro=

prio colore. Si chiama Luna, perche essendo nuoua illumina al principio della notte. & chiamasi Diana, perche essendo uecchia anticipa il di, illuminando la mattina inanzi il leuare del Sole, et ancora perche molte uolte di giorno appare. SO. Di Diana mi basta: dimmi d'Apolline, & del suo innamoramento, che solamente questo delli innamoramenti delli dei celesti mi mãca. PHI. Apollo appresso i poeti è dio della sapientia, & della medicina. ha la cetera, che gli donò Mercurio, & è presistente alle muse. gli appropriano il lauro, & il coruo, et dicono che porta arco, & saette. SO. La significatione uoglio. PHI. È dio della sapientia, perche domina specialmente il cuore, & illumina i spiriti che sono origine della cognitione et sapiẽtia humana, ancora perche con la sua luce si uegono, & si discernono le cose sensibili, dalle quali deriua la cognitione e sapientia. È dio della medicina, perche la uirtu del cuore, & il calor naturale, che depende da esso, in tutto il corpo conserua la sanita, & sana le malattie: ancora perche il calor temperato del Sole nella prima uera, sana l'infirmita longhe che restano dell'inuerno, & dell'autũno, nei quali tempi, per essere freddi, il calor del Sole in quelli è debile, & diminuto, & perciò allhora si causano molte infirmita, che con la rinouatione del calore della primauera si sanano. se gli dà la cetera, et dicono che è dio della musica, perche fa l'harmonia della pulsatione, che deriua dalli spiriti del cuore in tutto il corpo humano, laqual harmonia conoscono i sensati medici al tatto: ancora perche l'harmonia celeste fatta della diuersita de mouimenti di tutti gli orbi, laquale, secondo t'ho detto, Pittagora tiene consistere ancora in cõcordantia di

uoci,il Sole per essere il piu grande,il piu lucido, & il principale fra tutti i pianeti,come capitano di tutti,è quello che gouerna tutta l'harmonia, & per quello gli applicano la cetera,& dicono che l'hebbe da Mercurio,perche dà la concordãtia,& põderatione harmoniale,ma il Sole come principale è il maestro della musica celeste,et nõ senza ragione, poi ch'el suo moto è piu ordinato che di nessuno delli altri. ua sempre per mezo il zodiaco senza discostarsi, sempre dritto nel suo moto, onde egli è misura de moti delli altri, si come esso è quello che dà à tutti gli altri luce: & questo significa quello che dicono dell'essere presidente alle muse,lequali sono noue,intendẽdo i nuoue orbi celesti che fãno l'harmonia, de quali esso è quello che forma l'uniuersal loro concordantia. Le sue saette sono i raggi, che molte uolte nuoceno per troppo calore,ouero per uenenosita dell'aere, il perche lo fanno attore della peste. Delli arbori gli appropriano il Lauro, per esser caldo aromatico, & sempre uerde, & perche di quello s'incoronano i sapienti poeti, & gli triomphanti imperadori,liquali tutti sono sottoposti al Sole, che è dio della sapientia,& causa dell'essaltationi delli imperij, & delle uittorie. ancora per un'altro respetto gli dãno il Lauro,perche Apollo,per essere dio della sapientia,influisce la diuinatione: onde dicono,che,come hebbe ucciso Phitone,principiò à dare responsi in Delos: & del Lauro si scriue,che dormendo l'huomo con la testa circõdata delle sue frondi sogna cose uere,& gli suoi sogni participano diuinatione, & per questa causa gli appropriano il corbo,perche dicono che il corbo ha sessanta quatro uoci diuerse,dalle quali si pigliaua augurij,& auspicij diui=

natorij, piu che da niuno altro animale. SO. Mi basta questo della natura, & conditione d'Apolline: dimme quel, che appartiene al suo innamoramento con Daphne. PHI. Il poema è, che uantandosi Apollo in presentia di Cupido della uirtu del suo arco, & delle sue saette, con le quali hauea ucciso Phitone uenenosissimo serpente, pareua quasi che non stimasse la forza dell'arco, & delle saette di Cupido, come armi fanciullesche non atte à cosi terribili colpi: di che sdegnatosi Cupido ferì Apollo d'una saetta d'oro, & Daphne figliuola del fiume Peneo d'una di piombo: onde fece, che Apollo amò la uergine Daphne, & la seguitò come si seguita l'oro, & à Daphne fece aggrauare l'amore d'Apollo come aggraua il piombo, & che fuggiua continuamente, ma uedendosi Daphne seguitare, & quasi gionta d'Apollo, domandò soccorso à suo padre Peneo, & alli altri fiumi, i quali per camparla da lui la conuertirono in Lauro, & trouandola Apollo cosi fatta Lauro, pur l'abbracciaua, & ella tremaua di paura, finalmente Apollo pigliò delle sue frondi, & ornò di quelle la sua cetara, & la sua faretra, & il Lauro appropriò à se per suo arbore, di che Daphne rimase contenta di lui. SO. La fauola è bella, ma che significa? PHI. Vogliono mostrare quãto è grande, & uniuersale la forza dell'amore fino nel piu altiero, & potente dio di tutti i celesti, che è il Sole: onde galantemente fingono, che egli si uantasse che col suo arco & le sue saette, che sono i suoi caldissimi raggi, uccidesse l'horribil serpẽte Phitone, che ogni cosa strugeua, laqual cosa, come t'ho detto, significa l'acquosita del diluuio, che restò sparsa sopra tutta la terra, & prohibiua la generatione, & nu

tritione delli huomini, & di tutti gli altri animali terrestri, laquale acquosita il Sole con gli suoi ardenti & saettati raggi disseccò, & donò l'essere à quelli che viueno sopra la terra. & perche tu sappi ò Sophia quale è l'arco d'Apolline precisamente, oltra il corso suo, & la circūferentia sola, con laquale egli leuò il danno del diluuio, & ne assicurò del crudel Phitone, ti dirò che è quel uero arco di diuersi colori, che si rappresenta dell'aere all'incontro del Sole quando il tempo è humido & piouitio, il quale arco gli Greci chiamano Iris, et significa quello che narra la sacra scrittura nel Genesi, che passato il diluuio restando solamente delli huomini Noe huomo giusto con tre suoi figliuoli, ilquale si saluò in una arca natante con uno maschio, & una femina di ciascuna specie d'animali terrestri, dio l'assicurò, che non procederebbe piu innanci il diluuio, & gli donò per segno quello arco Iris, che si genera nelle nuuole, quando è piouuto, ilqual dà fermezza che non si può fare piu diluuio: & conciosia che questo arco si generi della raziatione della circunferentia del Sole nelle nuuole humide, & grosse, & che la differentia della loro grossezza faccia la diuersita de i suoi colori, secondo la deformita dell'apprensione delle nuuole, seguita che l'arco del Sole è quello che fa per ordine di dio la fermezza, & la sicurta di non hauere à essere piu diluuio. SO. A che modo il Sole col suo arco ne dà tal sicurta? PHI. Il Sole non s'imprime quando fa l'arco nell'aere sottile, & sereno, ma nel grosso humido: ilquale se fusse di spessa grossezza sufficiente à potere fare diluuio per moltitudine di pioggie, non sarebbe capace di riceuere l'impressione

del Sole, & fare l'arco: & perciò l'apparitione di questa impressione, & arco ne assicura che le nuuole nõ hãno grossezza di poter fare diluuio. questa è la fermezza, & la sicurta che l'arco ne dà del diluuio, della qual cosa n'è causa la forza del Sole, che purifica talmente le nuuole, & le assotiglia in modo, che imprimendo in quelle la sua circunferentia le fa insufficienti à poter far diluuio. onde con ragione, & prudentia hanno detto che Apollo ammazzò Phitone col suo arco & con le sue saette, per laqual opera essendone esso Apollo superbo, & altiero secondo che è la natura solare, non però si puote liberare dal colpo dell'arco, & saetta di Cupido, peroche l'amore non solamente costringe gli inferiori à amare i superiori, ma ancora trahe i superiori ad amare gli inferiori, ilperche Apollo amò Daphne figliuola di Peneo fiume, che è l'humidita naturale della terra, laqual uiene da i fiumi che passano per quella. questa humidita ama il Sole, & mãdando in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraherla à se esalandola in uapori: & potrebbesi dire ch'el fine di tale esalatione fusse il nutrimento de celesti: perche i poeti tengono che essi si nutrischino de uapori, che ascendono dell'humidita del globo della terra: ma cõ ciosia che questo sia ancora metaphorico, s'intende che si mantenga massimamente il Sole & i pianeti nel suo proprio officio, che è di gouernare, & sostenere il mondo inferiore, & conseguentemente il tutto dell'uniuerso, mediante l'esalatione delli humidi uapori, & perciò ama l'humidita per conuertirla à se nel suo bisogno, ma ella fugge dal Sole, perche ogni cosa fugge da chi la consuma: ancora perche i raggi solari fanno penetrare l'hu-

midita

midita per li pori della terra, e la fanno fuggire dalla superficie, e perciò il Sole la risolue, e quando è gia dentro della terra, e che non puo piu fuggire dal Sole, si cōuerte in arbori, & in piante, con aiuto & influentia de gli dei celesti generatori delle cose, e con aiuto delli fiumi che la ristorano, e soccorrono dalla persecutione e comprensione del Sole. Dicono secondo la fabula che si conuertì in Lauro, perche per essere il Lauro arbore eccellente, diuturno, sempre uerde, odorifero, e caldo nella sua generatione, e si manifesta piu in lui, che in niun'altro arbore il mescolamento de i raggi solari con l'humido terreno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, perche il terreno, doue passa, genera di molti Lauri. Dicono che Apollo ornò delle sue frondi la sua cetera, e la sua faretra, significando che i chiari poeti, che sono la cetera d'Apollo, e li uittoriosi capitani, & i regnanti imperatori, che sono la faretra del Sole, ilqual propriamente dà le chiare fame, le potenti uittorie, e gli eccelsi triomphi, solamēte sono q̄lli che si sogliono incoronare di Lauro in segno di eterno honore, e di gloriosa fama: che si come il Lauro dura assai, cosi il nome de sapiēti, e de uittoriosi è immortale: e si come il Lauro sempre è uerde, cosi la fama di questi è sempre giouane, ne mai s'inuecchia, ne secca: e si come il Lauro è caldo, & odorifero, cosi gli animi caldi di questi dāno soauissimo odore ne luoghi distanti da una parte del mondo all'altra. onde questo arbore si chiama Lauro per essere fra gli altri arbori come l'oro fra i metalli, ancora perche si scriue che gli antichi il nominauano laudo per le sue lode, e perche delle sue foglie s'incoronauano quelli che erano degni

di eterne lode, per ilche questo è quello arbore, che s'appropria al Sole, & dicono che nol puo ferire saetta del cielo, però che la fama delle uirtu il tempo non la puo disfare, ne ancora i mouimenti, & le mutationi celesti, lequali ogni altra cosa di questo mondo inferiore saettono, con inueteratione, corruttione, & obliuione. SO. Son satisfatta da te quanto alli amori delli dei celesti, cosi de gli orbi come delli sette pianeti. delli innamoramenti delli altri dei terreni & humani non uoglio che tu ne pigli altra fatica, perche alla sapientia molto non importa: ma uorrei ben che tu mi dichiarassi senza fauole ò fintioni quello, che li sapienti astrologi tengono de gli amori, & delli odij che si hanno i corpi celesti, & li pianeti l'uno con l'altro particularmente. PHI. Sotto breuita ti dirò parte di quello che dimmi, ch'el tutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gli orbi celesti, che gli astrologi hanno potuto conoscere, sono noue: i sette appresso di noi sono gli orbi de sette pianeti erratici: delli altri dui superiori u'è l'ottauo, che è quello nelqual sta fissa la grande multitudine delle stelle che si uedeno: & l'ultimo & nouo è il Diurno, che in uno di, & in una notte, cioè in hore uintiquatro uolge tutto il suo circuito, & in questo spatio di tempo uolge seco tutti gli altri corpi celesti. il circuito di questi orbi superiori si diuide in misura di trecento sessanta gradi, diuisi in dodici segni, di trenta gradi l'uno: ilqual circuito si chiama Zodiaco, che uuol dire il circulo delli animali, perche quelli dodici segni sono figurati d'animali, iquali sono Aries, Tauro, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittario, Capricorno, Aquario, &

Pesce, de quali tre ne sono di natura di fuoco caldi & secchi, cioè Aries, Leo, & Sagittario, & tre di natura di Terra, cioè freddi & secchi, cioè Tauro, Virgo, & Capricorno, tre di natura dell'aere caldi & humidi, cioè Gemini, Libra, & Aquario, & tre di natura dell'acqua freddi & humidi, cioè Cancer, Scorpio, & Pesce. questi segni hanno fra loro amicitia & odio, perche ogni, tre di una medesima complessione partono il cielo per terzo, & son lontani cento uinti gradi solamente, perciò sono interi amici, come Aries con Leo, & con Sagittario, Tauro con Virgo, & Capricorno, Gemini con Libra, & con Aquario, Cancer con Scorpio, & con Pesce, che la conuenientia dell'aspetto trino con la medesima natura gli concorda in perfetta amicitia: & quelli segni che partono il Zodiaco per sesto, che son lontani sessanta gradi, hanno meza amicitia, cioè imperfetta, come Aries con Gemini, & Gemini con Leone, & Leone con Libra, & Libra con Sagittario, & Sagittario con Aquario, & Aquario con Ariete: liquali oltre la conuenientia dell'aspetto sestile, son conformi, che tutti son masculini, & tutti d'una medesima qualita attiua, cioè che sono caldi, ò con siccita della natura ignea, ouero con humidita della natura aerea, perche in effetto il fuoco, & l'aere hanno fra loro mediocre conformita & amicitia, se ben sono elementi. questa medesima conformita hanno fra loro gli altri segni di natura terrea, & acquea, perche ancora essi son mezanamente conformi, cioè Tauro con Cancro, et Cancro con Virgo, & Virgo con Scorpio, & Scorpio con Capricorno, & Capricorno con Pesce, & Pesce con Tauro, che

tutti hanno aſpetto ſeſtile di ſeſſanta gradi di diſtantia, e ſono feminini di una medeſima qualita attiua, cioè freddi ſe ben ſi diuertiſcono nella qualita paſſiua da ſecco ad humido, come è la diuerſificatione della terra uerſo l'acqua: onde l'amicitia loro è meza, & imperfetta: nondimeno ſe li ſegni ſono oppoſiti nel zodiaco nella maggiore diſtantia che eſſere poſſa, cioè di cento ottanta gradi, hanno fra ſe intera amicitia: perche il ſito dell'uno è oppoſito, e contrario totalmente all'altro; e quando l'uno aſcende, l'altro diſcende; quando l'uno è ſopra della terra, l'altro è di ſotto; & ancora che ſieno ſempre d'una medeſima qualita attiua, cioè ambi dui caldi, ò ambi dui freddi, pure nella paſſiua ſono ſempre contrarij: perche ſe uno è humido, l'altro è ſecco: e queſto giunto con l'oppoſita diſtantia, & aſpetto, gli fa capitali inimici, come Aries con Libra, e Tauro con Scorpio, e Gemini con Sagittario, e Cancro con Capricorno, e Leo con Aquario, e Virgo con Peſce: e quando ſono diſtanti per il quarto del zodiaco, che è per nouanta gradi, ſono mezo inimici, ſi per eſſere la diſtantia la metà dell'oppoſitione, come per eſſere ſempre le loro nature contrarie in ambe due qualita attiua e paſſiua: che ſe uno è igneo caldo, e ſecco, l'altro è acqueo freddo, & humido: e ſe è ſegno aereo caldo & humido, l'altro è terreo e freddo e ſecco, come è Aries con Cancro, Leo con Scorpio, Sagittario con Peſce, che l'uno è igneo, l'altro è acqueo, e come ſono Gemini con Virgo, Libra con Capricorno, Aquario con Tauro, che l'uno è aereo, & l'altro terreo, oueramente ſono contrarij almeno nella qualita attiua: che ſe l'uno è caldo, l'altro

è freddo, come Tauro con Leo, Virgo con Sagittario, Capricorno con Ariete, & così Cancro con Libra, Scorpio con Aquario, Pesce con Gemini: che tutti questi hanno fra loro contrarieta di qualita attiua, con aspetto quadrato di meza inimicitia. SO. Ho ben inteso, come fra li dodici segni del cielo si troua amore, & odio perfetto & imperfetto: uorrei hora, che tu mi dicessi se fra li sette pianeti ancora si truoua. PHI. Li pianeti s'amano l'uno l'altro quando si mirano d'aspetto benigno, cioè trino di distantia di cento uinti gradi, ilquale è aspetto di perfetto amore; ouero d'aspetto sestile della metà di quella distantia, cioè di sessanta gradi dall'uno all'altro, ilquale è aspetto di lento amore & di meza amicitia; ma si fanno inimici & s'odiano l'uno l'altro, quando si mirano d'aspetto opposito, della maggiore distantia che possa essere nel cielo, cioè di cento ottanta gradi, ilquale è aspetto d'intero odio & inimicitia, & di totale oppositione: & ancora, quando si mirano d'aspetto quadrato della metà di quella distantia, cioè di nouanta gradi dall'uno all'altro, è aspetto di meza inimicitia & d'odio lento. SO. Tu hai detto delli aspetti, ch'el trino et il sestile dãno amore, & che l'opposito, & il quadrato danno odio: dimmi, quando sono congionti, se sono in amore, ò in disamore. PHI. La congiontione de dui pianeti è amorosa, ouero odiosa secondo la natura de due congionti: che se son congionti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Iuppiter, & Venere, si porgono amore & beniuolentia l'un l'altro: & se la Luna si cõgionge con ogniuno di loro, fa congiontione felice & amorosa, & se il Sole si congionge con loro, fa nociua congiõtione, & inimi-

cabile, perche le fa combuste, & di poco ualore, benche à esso Sole sia in qualche cosa buona, ma non però troppo per la loro combustione. Mercurio con Gioue fa congiontione felice & amicabile, & con Venere la fa amorosa, benche non molto retta. con la Luna è di mediocre amicitia, ma col Sole è combusto, & la sua congiontione è poco amicabile, eccetto se fussero uniti perfettissimamẽte & corporalmente, che allhora sarebbe ottima, et amorosissima congiontione, & per quella cresce il uigore del Sole, come se fussero due Soli nel cielo. La congiontione del Sole con la Luna è molto odiosa: benche essendo uniti interamente, et corporalmente, alcuni astrologi la faccino amicheuole, massimamente per le cose secrete: ma la congiontione d'ogniuno delli due pianeti infortunij, Saturno & Marte, con tutti è odiosa, eccetto quella di Marte con Venere che fa lasciuia amorosa & eccessiua. quella di Saturno con Gioue è amorosa à Saturno, & à Gioue odiosa, ma la loro congiontione col Sole si come è inimicheuole à esso Sole, così ancora è nociua alloro, perche il Sole gli abbrucia, & debilita la sua potẽtia. ancora nel far male con Mercurio, & con la Luna hanno pessima congiõtione, & à loro stessi non utile. SO. Si come le congiõtioni sono disformi nel bene, et nel male secondo la natura de pianeti congionti, gli aspetti beniuoli fra loro sono ancora così disformi, ouero i maliuoli secõdo le nature de due aspicienti. PHI. Gli aspetti beniuoli si diuertiscono, & così i maliuoli piu ò meno secondo son gli aspicienti: che quando le due fortune, Iuppiter et Venere, si mirano di trino aspetto, ò di sestile, è ottimo aspetto: & se è opposito ò quadrato, si mirano inimicamente,

ma non però influiscono male alcuno, ma poco bene & con difficulta: et cosi quãdo ogniuno di loro mira la Luna et Mercurio, et il Sole d'aspetto amoroso, significa felicita della sorte della sua natura: et se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene, & hauuto con difficulta: ma se esse due fortune mirano i due infortunij di buono aspetto, cioè Saturno et Marte, danno mediocre bene, però con qualche timore et dispiacere: et se li mirano di male aspetto, danno male sotto specie di bene, eccetto Marte con Venere, iquali hãno cosi buona complessione, che quando fra loro hãno buono aspetto, son molto fauoreuoli, massimamente in cose amorose: et ancora Iuppiter con Saturno guardandosi con buono aspetto, fa cose diuine, alte, et buone, lõtane dalla sensualita. ancora Iuppiter fortunato corregge la durezza di Saturno: et Venere ben collocata corregge la crudelta & sceleraggine di Marte: et Mercurio di buono aspetto con Marte, à Saturno fa poco bene, et di cattiuo aspetto fa grã male, però che è cõuertibile nella natura di quel pianeta col quale si mescola. Mercurio con la Luna è buono con buono aspetto, et è malo con malo. li dui infortunij cõ la Luna di malo aspetto sono pessimi, e di buono nõ buoni, ma moderano l'inconuenienti et cosi sono col Sole. il Sole con la Luna d'amoroso aspetto sono ottimi, et correggono tutti gli eccessi et dãni di Marte & di Saturno: ma di male aspetto sono difficili & nõ buoni, & questo è il sommario delle differentie de loro aspetti. SO. Mi basta Philone quello che m'hai detto dell'amore & dell'odio, che s'hãno i dodici segni fra loro, & i pianeti: dimmi ti prego, se i pianeti hãno ancora essi amore & odio ad un segno,

piu che ad un'altro. PHI. Hanno certamente: perche i dodici segni diuisamente sono case ò domicilij delli sette pianeti, & ogniuno ha amore alla sua casa: perche trouandosi in quel segno la sua uirtu, è piu potente, et odia il segno opposito della sua casa, peroche trouādosi in quello la sua uirtu si debilita. SO. Con qual ordine si parteno questi dodici segni per le case de sette pianeti? PHI. Il Sole & la Luna hanno ogniuno di loro una casa in cielo. quella del Sole è il Leone, quella della Luna è Cancro. gli altri cinque pianeti hāno due case per uno. Saturno ha per case Capricorno, & Aquario, Iuppiter Sagittario & Pesce, Marte Ariete & Scorpio, Venere Tauro & Libra, Mercurio Gemini & Vergine. SO. Dimmi, se assegnano alcuna causa all'ordine di coteste partitioni. PHI. La causa & l'ordine della positione de pianeti secondo gli antichi, il piu alto, che è Saturno, per la sua eccessiua frigidita pigliò per sue case Capricorno & Aquario, che sono quelli due, ne iquali quādo il Sole si truoua, che è da mezo Decembre fino à mezo Febraro, il tempo è piu freddo & tempestoso di tutto l'anno, lequal cose son proprie della natura di Saturno. Iuppiter per essere secōdo presso à Saturno, ha le due case sue nel zodiaco appresso le due di Saturno Sagittario innanci Capricorno, & Pesce dipoi Aquario. Marte, che è il terzo pianeta appresso Gioue, ha le sue due case appresso di lui, Scorpio nanci à Sagittario, et Aries dipoi di Pesce. Venere, che secondo gli antichi è il quarto pianeta appresso di Marte, ha le sue due case presso à quelle, cioè Libra innanci Scorpio, & Tauro dipoi Ariete. Mercurio, che è il quinto pianeta appresso Venere secondo gli anti-

chi,ha le ſue caſe preſſo di quelle,cioè Virgo nanci Libra & Gemini dipoi di Tauro.Il Sole,che gli antichi pongono ſeſto pianeta appreſſo Mercurio,ha una ſola caſa nanci di Virgo caſa principal di Mercurio. & la Luna, che è il ſettimo & ultimo pianeta,ha la ſua caſa dopo Gemini,che è l'altra caſa di Mercurio . ſi che non à caſo, ma per ordine certo gli pianeti hanno ſortito le loro caſe nel Zodiaco. S O. Queſto ordine mi piace , & è conforme alla poſitione de pianeti ſecondo gli antichi, che poneuano il Sole ſotto Venere & Mercurio : ma ſecondo i moderni aſtrologi,che lo pongono appreſſo Marte ſopra di Venere,queſt'ordine non ſarebbe giuſto, ne ragioneuole. P H I. Ancora ſecondo queſti moderni l'ordine ſarebbe giuſto, facendoſi però principio non da Saturno,ma dal Sole & dalla Luna,& dalle ſue caſe,per eſſere queſti gli due luminari principi del cielo,& gli altri ſuoi ſeguaci: i quali,Sole & Luna,hanno principal cura della uita di queſto mondo. S O. Dichiaramelo un poco. P H I. Si come prima faceuamo principio da Capricorno,ch'è il ſolſtitio hiemale,quando i giorni principiano à creſcere:coſi hora faremo principio da Cancro,che è il ſolſtitio uernale,quando i giorni ſono maggiori dell'anno nel fine del creſcimento : il qual Cancro per eſſere freddo & humido della natura della Luna,è caſa della Luna ; & Leo, che è appreſſo,per eſſere caldo & ſecco della natura del Sole , & perche quando il Sole è in quello è potentiſſimo,è fatta caſa del Sole. S O. Tu fai adunque la Luna prima del Sole. P H I. Non te ne marauigliare,che nella ſacra creatione del mondo la notte s'antepone al di,et come t'ho detto Diana fu Lucina ſecondo i poeti nel na=

ſcimento d'Apolline: ſi che rettamente Cancer caſa del=
la Luna è prima di Leo caſa del Sole. Appreſſo di queſti
due ſtanno le due caſe di Mercurio, ilquale è il piu uici=
no alla Luna, laquale è il primo pianeta, & piu inferio=
re, & eſſo Mercurio il ſecondo, le caſe del quale ſon Gemi
ni innanci Cancro, & Virgo dipoi Leo. Venere, che è il
terzo, è ſopra Mercurio, & ha le ſue caſe appreſſo quelle
di Mercurio, Tauro innanci di Gemini, & Libra dipoi
Virgo. Marte, che è il quinto, è ſopra di Venere, et del So
le, ha le ſue caſe appreſſo quelle di Venere, Aries innanci
Tauro, & Scorpio doppo Libra. Iuppiter, che è il ſeſto, è
ſopra di Marte, ha le ſue caſe preſſo quelle di Peſce innã=
ci Ariete, & Sagittario doppo Scorpio. Saturno, che è il
ſettimo piu alto, è ſopra di Gioue, ha le ſue caſe appreſſo
à quelle di eſſo Gioue, Aquario innanci di Peſce, & Ca=
pricorno dipoi Sagittario, et uengono ad eſſere l'una ap
preſſo l'altra, perche ſono gli ultimi ſegni oppoſiti et piu
lontani da quelli del Sole, & da quelli della Luna, cioè
Cancro, & Leo. SO. Son ſatisfatta dell'ordine che han
no i pianeti nella partitione de i dodici ſegni per le caſe
loro, & ogni uno con ragione ha amore alla ſua caſa et
odio alla contraria, ſecondo hai detto: ma uorrei ſapere
da te, ſe queſta oppoſitione de ſegni corriſponde alla di=
uerſita, ò cõtrarieta di quei pianeti, de i quali quelli ſegni
oppoſiti ſono caſe. PHI. Corriſpondono certamente, per
che la contrarieta de pianeti corriſponde all'oppoſitione
de i ſegni loro caſe: che le due caſe di Saturno Capricor
no et Aquario ſono oppoſite à quelle de dui luminari, So
le, & Luna, cioè à Cancro & à Leone, per la contrarie=
ta dell'influentia, & natura di Saturno à quella de due

luminari. SO. A' che modo? PHI. Perche si come i luminari sono cause della uita di questo mondo inferiore, delle piante, delli animali, & delli huomini, porgẽdo il Sole il caldo naturale, & la Luna l'humido radicale, peroche col caldo si uiue & con l'humido si nutrisce: cosi Saturno è causa della morte, & della corruttione delli inferiori con le sue qualita contrarie di freddo & di secco. & le due case di Mercurio Gemini, & Virgo sono cõtrarie à quelle di Gioue, Sagittario, & Pesce, per la contrarieta della loro influentia. SO. Qual sono? PHI. Iuppiter dà inclinatione d'acquistare abondanti ricchezze, & perciò gli huomini Giouiali communemente sono ricchi, magnifici, & opulenti: ma Mercurio, perche dà inclinatione per inuestigare sottili scientie, & ingegnose dottrine, leua l'animo dall'acquisto della robba, & perciò il piu delle uolte i sapienti sono pochi ricchi, & i ricchi poco sapienti, perche le scientie s'acquistano con l'intelletto speculatiuo, & le ricchezze cõ l'attiuo. & essendo l'anima humana una; quãdo si dà alla uita attiua, s'aliena dalla contẽplatiua; & quando si dà alla contemplatione, nõ stima le mõdane faccende, & questi tali huomini sono poueri per elettione, perche quella pouerta ual piu che l'acquisto delle ricchezze: si che cõ ragione le case di Mercurio sono opposite à quelle di Gioue, et quelli, che nelle loro natiuita hãno le case dell'uno che ascendono sopra terra, hãno le case dell'altro che descendono sotto terra, talmente che di raro il buono Giouiale è buono Mercuriale, & il buon Mercuriale buono Giouiale. Restano le due case di Venere Tauro, et Libra, lequali sono opposite alle due di Marte Scorpio & Ariete, per la contrarie=

ta complessionale, che è dall'uno all'altro. SO. Come cõ trarieta? anci amicitia, & buona conformita, perche (come tu stesso hai detto) Marte è innamorato di Venere, et ambi due si confanno ben insieme. PHI. Non è la contrarieta della loro influentia come quella di Gioue à Mercurio, ma è nella complessione, come quella di Saturno à i luminari, benche essi sieno ancora (come t'ho detto) contrarij in influentia: ma Marte & Venere sono solamente contrarij in complessione qualitatiua, che Marte è secco caldo & ardente, & Venere è fredda, & humida tẽperata, nõ come la Luna, laquale in frigidita & humidita è eccessiua: onde essi Marte, & Venere si confanno bene come due contrarij della mistione, de quali prouiene temperato effetto, massimamente nelli atti nutritiui et generatiui, che uno dà il calore, che è la causa attiua in ambi due, & l'altro dà l'humido temperato, che in quelli è la causa loro passiua: & se ben il calor di Marte è eccessiuo in ardore, la frigidita temperata di Venere il tempera, & lo fa proportionato alle tali operationi, in modo che nella tal contrarieta consiste la conueniẽtia amorosa di Marte, & di Venere, & solamente per quella hanno le case loro opposite nel Zodiaco. SO. Mi piace questa causa dell'oppositione de segni per l'odio ouero cõtrarieta de pianeti, de quali sono case. dimmi ti prego, se ancora nell'ordine et oppositione appare alcuna cosa del loro amore & beniuola amicitia, si come appare l'odio & la contrarieta. PHI. Si che appare, massimamente nei luminari. uedrai, che, ꝑ essere Iuppiter fortuna maggiore, niuna delle sue case mira d'aspetto inimicheuole le case de dui luminari Sole, et Luna, come Saturno per es=

ſere infortunio maggiore, che niuna delle ſue caſe mira d'aſpetto beniuolo quelle de i luminari, anci d'oppoſito, che è totalmente inimicabile, ma la prima caſa di Gioue cioè Sagittario mira d'aſpetto trino d'intero amore Leone caſa del Sole luminario maggiore, & la ſeconda cioè Peſce mira Cancro caſa de Luna luminare minore d'aſpetto medeſimamēte trino, d'amore perfetto. ancora niuna delle caſe di Mercurio ha inimicheuole aſpetto con la caſa del Sole, & con quella della Luna, per eſſere ſuo familiariſſimo. anci la prima caſa ſua, che è Gemini, mira d'aſpetto ſeſtile di mezo amore Leone caſa del Sole, & la ſua ſeconda, che è Virgo, mira Cancro caſa della Luna ſimilmente d'aſpetto ſeſtile amicabile. Reſtanui le caſe di Venere fortuna minore, et di Marte infortunio minore: liquali pianeti ſi come ſono conformi in una influentia, coſi egualmente le loro caſe hanno mediocre amicitia à quelle del Sole, & della Luna, che Ariete prima caſa di Marte ha aſpetto trino con Leone caſa del Sole, per eſſere ambi gli pianeti & ambi gli ſegni d'una medeſima cōpleſſione calda & ſecca, & hāno aſpetto quadrato di meza inimicitia con Cancro caſa della Luna, per eſſere di qualita contraria. Marte è la ſua caſa Ariete, che ſono caldi, & ſecchi con la Luna, & con la ſua caſa Cancro che ſono freddi & humidi. & Scorpio ſeconda caſa di Marte ha aſpetto trino di perfetto amore con Cancro caſa della Luna, per eſſere ambi due ſegni d'una compleſſione freddi & humidi; ma con Leone caſa del Sole ha aſpetto quadrato, per la loro contrarieta di caldo & ſecco quale è Leone, al freddo & humido, quale è Scorpio, & quaſi in queſto modo ſi portano le caſe di Venere con

quelle de luminari, che Tauro prima casa di Venere mira Cancro casa della Luna d'aspetto sestile amicabile, & sono ambi dui freddi, & mira Leone casa del Sole d'aspetto quadrato mezo inimicheuole, ilquale gli è contrario per essere caldo: & cosi Libra seconda casa di Venere mira Leone d'aspetto sestile amicabile, perche ambi due sono caldi, & Cancro per essere freddo d'aspetto quadrato di meza inimicitia: si che questi due pianeti, Marte, & Venere, sono mezi di Saturno & di Gioue, onde le loro case sono miste d'amicitia con quelle del Sole & della Luna. molte altre proportioni ò Sophia ti potrei dire dell'amicitie et inimicitie celesti, ma le uoglio lassare perche farebbono troppo longa, & difficile la nostra confabulatione. SO. Solamente circa questa materia uoglio ancora che tu mi dica, se gli pianeti hāno altra sorte di amicitia, & odio alli segni oltra d'essere loro case contrarie di quelli, ouero bene aspicienti. PHI. L'hanno certamente, prima per l'esaltatione de pianeti, che ogniuno ha un segno, nel quale ha potentia d'esaltatione, il Sole in Ariete, la Luna in Tauro, Saturno in Libra, Iuppiter in Cancro, Marte in Capricorno, Venere in Pesce, Mercurio in Virgo, benche sia una delle sue case. hanno ancora auttorita di triplicita: laquale hanno tre pianeti in ciascuno segno, cioè Sole, Iuppiter, & Saturno, nelli tre segni di fuoco, che sono delli sei masculini, cioè Ariete, Leo, & Sagittario. Venere la Luna & Marte hanno auttorita nei segni feminini, cioè nelli tre segni terreni, Tauro, Virgo, & Capricorno, & nelli tre acquosi Cancro, Scorpio, & Pesce. Saturno, Mercurio, & Iuppiter hanno triplicita nelli tre segni, che sono gli altri tre masculini, Gemini, Libra, &

Aquario. io non ti dirò diffusamente le cause di questa sortitione, per euitare longhezza: solamēte ti dico, che ne i segni masculini hāno triplicita gli tre pianeti masculini, & ne i segni feminini tre pianeti feminini. hanno ancora i pianeti amore alle loro faccie, et ogni dieci gradi del Zodiaco è faccia d'un pianeta, & gli primi dieci gradi d'Ariete sono di Marte i secondi del Sole, gli terzi di Venere, & cosi successiuamente per ordine de pianeti, & de segni fino alli ultimi di essi gradi di Pesce, che uēgono ancora à essere faccia di Marte. hanno ancora i pianeti eccetto il Sole, & la Luna amore à i suoi termini, perche ogniuno delli cinque pianeti restanti ha certi gradi termini in ogniuno delli segnl. hanno ancora tutti i pianeti amore alli gradi luminosi, & fauoreuoli, & odio alli oscuri & abietti, & hanno amore alle stelle fisse, quando si cōgiongono con quelle, massimamente se sono delle grandi & lucide, cioè della prima grandezza, ò della seconda: & hanno odio à quelle stelle fisse, che sono di natura contraria à loro. Hora mi pare, che io t'habbia delli amori & delli odij celesti detto tanto che basti per questo nostro parlamento. SO. Ho inteso assai copiosamente delli amori celestiali: uorrei hora sapere ò Philone, se quelli spiriti, ouero intelletti spirituali celesti sono ancora essi, come tutte l'altre creature corporali, legati dall'amore, o= ueramente se, per essere separati da materia, sono sciolti dalli amorosi legami. PHI. Ancora che l'amore si truoui nelle cose corporali et materiali, nō però è proprio di quelle, anci, si come l'essere, la uita, et l'intelletto, & ogni altra perfettione, bōta & bellezza depēde dalli spirituali, & deriua dalli immateriali ne i materiali, in modo

che tutte queste eccellentie prima si truouano nelli spiri=
tuali, che ne corporali, cosi l'amore prima et piu essential
mente si truoua nel mondo intellettuale, & da quello nel
corporeo depẽde. SO. Dimmi la ragione. PHI. Ne hai
tu forse qualch'una in contrario? SO. Questa u'è prõ
ta, che tu m'hai mostrato, che l'amore è desiderio d'unio
ne, & chi desidera gli manca quello che desidera, & il
mancamento nelli spirituali non è, anci è proprio della
materia, & perciò in loro non si debbe trouare amore:
ancora perche i materiali come imperfetti sogliono desi=
derare di unirsi con gli spirituali che sono perfetti, ma li
perfetti come possono desiderare d'unirsi con gli imper=
fetti? PHI. Gli spirituali s'hanno amore non solamen=
t'uno l'altro, ma ancora essi amano i corporali, & mate
riali: & quello che tu dici che l'amore dice desiderio, et
ch'el desiderio dice mancamento, è uero, ma non è incon
ueniente, che essendo nelli spirituali ordini di perfettioni,
che l'uno sia piu perfetto dell'altro, & di piu chiara, &
sublime essentia, & che l'inferiore, che è da manco, ami
il superiore, & desideri unirsi con lui, onde tutti amano
principalmente, & sommamente il sommo, & perfetto
dio, che è la fontana dalla quale ogni essere & ben loro
deriua, l'unione, della quale tutti affettuosissimamente de
siderano & la procurano sempre con gli suoi atti intel=
lettuali. SO. Ti concedo, che gli spirituali s'amino l'uno
l'altro, peroche l'inferiore ama il superiore, ma non il su
periore l'inferiore, & manco che gli spirituali amino i
corporali, ouero materiali, conciosiache essi siano piu per
fetti & che non habino mancamento delli imperfetti, &
perciò non gli possono disiare, ne amare come hai detto.

PHI.

PHI. Gia ero per rispondertí à questo secõdo argumento, se tu fussi stata patiente. sappi, che si come gli inferiori amano i superiori desiderando unirsi con loro, per quello che ad essi manca della loro maggiore perfettione: cosi i superiori amano gli inferiori, & desiderano unirli con loro, perche sieno piu perfetti: ilquale desiderio presuppone ben mancamento non nel superiore desiderante, ma nell'inferiore bisognante, perche il superiore amando l'inferiore desidera supplire quel che manca di perfettione all'inferiore con la sua superiorita, et in questo modo li spirituali amano i corporali, et materiali per supplire con la loro perfettione al mancamento di quelli, & per unirli con essi, et farli eccellenti. SO. E tu qual hai per piu uero, & intero amore, ò quello del superiore all'inferiore, ouero q̃l dell'inferiore al superiore? PHI. Quel del superiore all'inferiore, & del spirituale al corporale. SO. Dimmi la ragione. PHI. Perche l'uno è per riceuere, l'altro per dare: il spirituale superiore ama l'inferiore come fa il padre il figliuolo, & l'inferiore ama il superiore come il figliuolo il padre: tu sai pure, quanto è piu perfetto l'amore del padre, che quel del figliuolo. Ancora l'amore del mondo spirituale al mondo corporale è simile à quello ch'el maschio ha alla femina, & quello del corporale allo spirituale à quel della femina al maschio, come già disopra t'ho dichiarito. habbi patientia ò Sophia, che piu perfettamente ama il maschio che dà, che la femina che riceue, & fra gli huomini i benefattori amano piu quelli che riceuono i beneficij, che li beneficiati i benefattori; perche questi amano per il guadagno, et quelli per la uirtu, et l'uno amore ha dell'uti-

le, & l'altro è tutto honesto: tu sai pur quanto l'hone=sto è piu eccellente che l'utile: si che nó senza ragione io t'ho detto che l'amore nelli spirituali è molto piu eccel=lente, & perfetto uerso li corporali, che nelli corporali uerso li spirituali. SO. Mi satisfa quello che m'hai det=to: ma due altri dubij ancora m'occorrono, l'uno è ch'el desiderio presuppone mancamento, & debbe essere man camento della cosa desiata nel desiderante, & amante, et non mancamento della perfettione dell'amante nella co=sa amata, come par che tu dica, cioè ch'el mancamento sia nell'inferiore desiderato, & amato dal superiore. l'al tro dubio è, che io ho inteso che le persone amate in quan to sono amate son piu perfette che gli amãti, perche l'a=more è delle cose buone, et la cosa amata è fine et intento dell'amante, et il fine è il piu nobile: come adũque l'im perfetto puo essere amato dal perfetto, come dici? PHI. Li tuoi dubij son di qualche importantia. la solutione del primo è, che nell'ordine dell'uniuerso l'inferiore depẽde dal superiore, et il mondo corporeo dal spirituale, onde il mancamento dell'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dalqual depende, peroche l'imperfettione del=l'effetto denota imperfettione della causa: amãdo adun que la causa il suo effetto, & il superiore l'inferiore, desi dera la perfettione dell'inferiore, & d'unirselo seco per liberarlo da difetto, perche liberãdo lui egli salua se stes=so di mancamento, et imperfettione, si che quando l'infe riore nó si uiene ad unire col superiore, nó solamente egli sta defettuoso, et infelice, ma ancora il superiore resta ma culato cõ mancamẽto della sua eccelsa perfettione: ch'el padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo im=

perfetto: però dicono gli antichi, che il peccatore pone macula nella diuinita, et l'offende, cosi come il giusto l'essalta: onde con ragione nõ solamente l'inferiore ama, et desidera unirsi col superiore, ma ancora il sup͂iore ama, & desidera unir seco l'inferiore, acciò che ogniuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, et acciò che l'uniuerso s'unisca, et si leghi successiuamente col legame dell'amore, che unisce il mõdo corporale col spirituale, & l'inferiori cõ li superiori: laqual unione è principal fine del sommo opifice, et onnipotẽte Dio, nella produttione del mondo con diuersita ordinata, & pluralita unificata. S O. Del primo dubio ueggo la solutione: soluimi hora il secondo. P H I. Aristotele il solue, che hauendo prouato, che quelli che muoueno eternalmente li corpi celesti, sono anime intellettiue & immateriali, dice che li muoueno per qualche fine delle loro anime & intento, & dice che tal fine è piu nobile & piu eccellente che il medesimo motore: perche il fine della cosa è piu nobile di quella: & delle quattro cause delle cose naturali, che sono la materiale, la formale, et la causa agente, che fa, ò muoue la cosa, & la causa finale che è il fine che muoue l'agente à fare, di tutte la materiale è la piu bassa, la formale è meglio che la materiale, et l'agente è migliore & piu nobile di tutte due, perche è causa di quelle, & la causa finale è piu nobile & eccellente di tutte quatro, & piu che la causa agente, peroche per il fine si muoue l'agente: onde il fine si chiama causa di tutte le cause: per questo si conclude che quello che è il fine, per ilquale l'anima intellettiua d'ogniuno delli cieli muoue il suo orbe, è di piu eccellentia non solamente ch'el corpo

del cielo, ma ancora che la medesima anima, ilqual dice Aristotele che essendo amato, et desiderato dall'anima del cielo, per suo amore questa anima intellettuale con desiderio fermo, & affettione insatiabile muoue eternalmente il corpo celeste appropriato à lei, amando quello, & uiuificandolo, se ben esso è il manco nobile, & inferiore à lei, perche egli è corpo, & ella intelletto, ilche principalmente fa per l'amore, che ha al suo amato superiore, & piu eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmente con lui, & farsi con quella unione felice, come una uera amante con il suo amoroso. per laqual cosa potrai ò Sophia intendere che i superiori amano l'inferiori, & li spirituali i corporali per l'amore che hanno ad altri loro superiori, & per fruire la loro unione gli amano, & amandoli bonificano i loro inferiori. SO. Dimmi ti prego quali son da piu che l'anime intellettiue, che muoueno i cieli, che possono essere loro amanti, & desiderare la loro unione, & che con quella si faccino felici, & che per quella sieno cosi soliciti à muouere eternalmente i suoi cieli, & anco è di bisogno che tu mi dica à che modo i superiori amando gli inferiori finiscono l'unione delli loro superiori, perche di ciò la ragione à me non è manifesta. PHI. Quãto alla tua prima interrogatione, li philosophi cõmentatori d'Aristotele procurano di sapere quali fussero questi cosi eccellenti, che sono fini & piu sublimi che l'anime intellettiue mouitrici de cieli: & la prima academia delli Arabi, Alfarabio, Auicenna, Algazeli, & il nostro Rabi Moise d'Egitto nel suo Morhe, dicono che ad ogni orbe sono appropriate due intelligentie, l'una dellequali lo muoue effettualmente,

& è anima motiua intellettuale di quello orbe, & l'altra la muoue finalmente, perche è il fine per ilquale il motore cioè l'intelligentia, che anima il cielo, muoue il suo orbe, ilquale è amato da quella, come piu eccellente intelligentia; & desiderando unirsi con quello che ama, muoue eternalmente il suo cielo. SO. Come constaria adunque quella sententia de philosophi del numero delli angeli, ouero intelligentie separate mouitrici de cieli, che son tante, quanti gli orbi che muoueno, & non piu? che secondo questi Arabi l'intelligentie sarebbono doppio numero delli orbi. PHI. Dicono, che consta questo detto & questo numero in ogniuna di queste due specie d'intelligentie, cioè mouitrici & finali, perche bisogna che sieno tante l'intelligentie mouitrici, quanti gli orbi, & tante l'intelligentie finali, quanti quelli. SO. Alterano ueramente quello antico detto nel farli doppio il numero. ma che diranno del primo motore del cielo supremo, che teniamo essere Iddio? questo è pure impossibile ch'egli habbia per fine alcuno migliore di se. PHI. Questi philosophi Arabi tengono ch'el primo motore non sia il sommo Dio, perche Dio sarebbe anima appropriata ad un orbe, come sono l'altre intelligentie mouitrici, laqual appropriatione, & parita in Dio sarebbe non poco inconueniente: ma dicono ch'el fine, per ilqual muoue il primo motore, è il sommo Iddio. SO. Et questa oppinione è concessa da tutti gli altri philosophi? PHI. Non certamente: che Auerrois, & degli altri che dapoi hanno commentato Aristotele, tengono che tante sieno l'intelligentie quanti gli orbi, & non piu, & che il primo motore sia il sommo Dio. di=

ce Auerrois, non essere inconueniente in Dio l'appropria tione sua all'orbe, come anima, ò forma datrice l'essere al cielo superiore, però che tali anime son separate da ma teria: & essendo il suo orbe quello che tutto l'uniuerso contiene, & abbraccia, & muoue col suo mouimento tut ti gli altri cieli, quella intelligentia che l'informa, et muo ue & gli dà l'essere, debbe essere il sommo Dio, & nõ al= tro: che lui per essere motore non si fa eguale alli altri, anci resta molto piu alto & sublime, si come il suo orbe è piu sublime che quelli dell'altre intelligentie. & si come il suo cielo comprende, & contiene tutti gli altri, cosi la sua uirtu contiene la uirtu di tutti gli altri motori: & se per essere chiamato motore come gli altri fusse eguale à loro, ancora secõdo i primi sarebbe eguale all'altre in= telligentie finali, per essere come loro fine del primo mo= tore. & in conclusione dice Auerrois, che poner piu intel ligentie di quelle che la forza della philosophica ragione induce, non è da philosopho, conciosia che altrimenti non si possa uedere se non quanto la ragione ci dimostra. SO. Piu limitata oppinione mi pare questa che quella de primi: ma che dirà costui in quello che afferma Aristo= tele, et la ragione con esso, ch'el fine del motore dell'orbe è piu eccellente di esso motore? PHI. Dice Auerrois, che Aristotele intende che la medesima intelligentia che muo ue, sia fine di se stessa nel suo mouimẽto cõtinuo, peroche muoue l'orbe per impire la sua propria perfettione, secõ do ilquale è piu nobile per essere fine del moto, che per es sere efficiente di quello: onde questo detto di Aristotele è piu tosto cõparatiuo fra le due specie di causalita che si truouano in una medesima intelligentia, cioè effettiua, et

finale, che cóparatiuo d'una intelligentia all'altra, come dicono li primi. SO. Strano mi pare, che per questi respetti Aristotele dica che una medesima intelligentia sia piu perfetta di se stessa. PHI. Anco à me par senza ragione, che un detto cosi comparatiuo assolutamente come questo d'Aristotele si debbi intendere respettiuamente di una medesima intelligentia: & benche questa sententia di Auerroe sia uera, & massimamente nel primo motore, che essendo Dio, bisogna che sia fine del suo moto, & attione, & ancora sia uero che la causa finale sia piu eccellente, che l'effettiua, non perciò pare che sia intentione d'Aristotele in quel detto inferir tal sentétia. SO. Quale adunque parrebbe à te che fusse? PHI. Demostrare, ch'el fine di tutti i motori de cieli è una intelligentia piu sublime, & superiore di tutte, amata da tutti, con desiderio di unirsi con lei, nella quale consiste la lor somma felicita, & questo è il sommo Dio. SO. Et tu tieni, che egli sia il primo motore? PHI. Sarebbe lungo dirti quello, che in ciò si può dire, & forse sarebbe audacia affermare l'una oppinione sopra l'altra: ma quando ti cóceda che la mente d'Aristotele sia, ch'el primo motore sia Iddio, ti dirò che tiene che esso sia fine di tutti i motori, e piu eccelléte che tutti gli altri, de quali è superiore, ma nó dice che sia piu eccellente di se stesso, ancor che in lui sia piu principale l'essere causa finale d'ogni cosa, perche l'uno è fine alquale l'altro s'indirizza. SO. E tu nieghi che gli altri motori non muoueno i cieli per empire la loro perfettione, laquale desiderano fruire, come dice Auerrois? PHI. Nol niego, anci ti dico che desiderano l'unione loro con Dio per empire la loro perfettione, si che l'ul=

timo loro fine,& intento è la loro perfettione: ma cõciosia che ella consista nella loro unione con la diuinita, segue che nella diuinita è il suo ultimo fine,& non in se stessa,onde dice Aristotele,che questa diuinita è fine piu alto che il loro,& non della sua propria perfettione in essi manente,come stima Auerrois. SO. Et la beatitudine dell'anime intellettiue humane,& il suo ultimo fine sarebbe mai per questa simil ragione nell'unione diuina? PHI. Non certamente: perche la sua ultima perfettione,fine,& uera beatitudine non consiste in esse medesime anime,ma nella solleuatione & unione loro con la diuinita: et per essere il sommo Dio fine d'ogni cosa,et beatitudine di tutti gli intellettuali,non per questo s'esclude che la loro propria perfettione nõ sia l'ultimo loro fine, peroche nell'atto della felicita l'anima intellettiua non è piu in se stessa,ma in Dio,ilqual la felicita ꝑ la sua unione,et quiui cõsiste il suo ultimo fine,et felicita,et nõ in se stessa in quanto nõ habbia questa beata unione. SO. Mi gusta questa sottilita,& restò satisfatta della mia prima dimanda: uegniamo alla seconda. PHI. Tu uuoi,che io ti dichiari à che modo amando,& mouendo l'intelligentia l'orbe celeste corporeo,che è da men che lei,essa intelligẽtia si possa magnificare,e solleuare nell'amor del sommo Dio,et arriuare alla sua felice unione. SO. Questo è quello,ch'io uoglio saper da te. PHI. Il dubio uiene ad essere ancor maggiore: perche dell'intelligẽtia separata da materia l'atto proprio,et essentiale suo è l'intẽdere se stessa,& in se ogni cosa insieme,rilucendo in lei l'essentia diuina in chiara uisione,come il sole nel specchio,laquale cõtiene l'essentie di tutte le cose,et è causa di tutte. in q̄sto

atto debbe consistere la sua felicita, & il suo ultimo fine, non in muouere corpo celeste che è cosa materiale, & atto estrinseco della sua uera essentia. SO. Mi piace di uederti insanguinarmi la piaga, per curarla poi meglio: habbiamo dunque il remedio. PHI. Tu hai altra uolta inteso da me, ò Sophia, che tutto l'uniuerso è uno indiuiduo, cioè come una persona, & ogniuno di questi corporali, & spirituali, eterni, & corruttibili è mẽbro & parte di questo grande indiuiduo, essendo tutto, & ciascuna delle sue parti produtta da dio per uno fine cõmune nel tutto, insieme cõ uno fine proprio, in ogniuna delle parti. seguita, che tanto il tutto, & le parti sono perfette & felici, quanto rettamẽte, & interamente cõseguono gli ufficij, à i quali sono indirizzati dal sommo opifice. il fine del tutto è l'unita perfettione di tutto l'uniuerso disegnata dal diuino architettore, & il fine di ciascuna delle parti nõ è solamente la perfettione di quella parte in se, ma che con quella deserua rettamẽte alla perfettione del tutto, che il fine uniuersale è primo intento della diuinita, et per questo cõmun fine piu che per il proprio ogni parte fu fatta, ordinata, & dedicata, talmente che mancando parte di tal seruitu nelli atti pertinenti alla perfettione dell'uniuerso, le sarebbe maggiore diffetto, & piu infelice uerrebbe à essere, che se lei mancasse il suo proprio atto, & cosi si felicita piu per il cõmune, che per il proprio, à modo d'uno indiuiduo humano: che la perfettione d'una delle sue parti, come l'occhio, ò la mano, non consiste solamente ne principalmente nell'essere bello occhio, ò bella mano, ne nel uedere assai dell'occhio, ne ancora nel fare troppe arti la mano, ma prima & principalmente cõ

ſiſte che l'occhio ueda, & la mano faccia quel che conuie ne al bene di tutta la perſona, & ſi fa piu nobile, & eccellẽte per il retto ſeruitio che fa alla perſona tutta, perche la propria bellezza è proprio atto: onde molte uolte per ſaluare tutta la perſona, la parte naturalmẽte ſi rapreſenta, & eſpone al proprio pericolo, come ſuol fare il braccio che ſi rapreſenta alla ſpada per ſaluatione della teſta. eſſendo adunq; queſta legge ſempre oſſeruata nello uniuerſo, l'intelligentia ſi felicita piu nel muouere l'orbe celeſte, che è atto neceſſario all'eſſere del tutto ſe ben è atto eſtrinſeco & corporeo, che nella intrinſeca intelligẽtia ſua eſſentiale, che è il ſuo proprio atto: & queſto intẽde Ariſtotele dicẽdo che l'intelligẽtia muoue per fine piu alto & eccellente che è Dio, conſequẽdo l'ordine ſuo nell'uniuerſo, ſi che amando & muouendo il ſuo orbe collega l'unione dell'uniuerſo, cõ laqual propriamente conſegue l'amore, l'unione, & la gratia diuina unificatrice del mõdo, laquale è il ſuo ultimo fine, et deſiderata felicita. SO. Mi piace, & credo che per queſta medeſima cauſa l'anime ſpirituali intellettiue delli huomini ſi collegano à corpo ſi fragile, come l'humano per conſeguire l'ordine diuino nella collegatione, & unione di tutto l'uniuerſo.

PHI. Bene hai detto, & coſi è il uero, che l'anime noſtre eſſendo ſpirituali, & intellettiue, niſſuno bene dalla ſocieta corporea fragile, & corruttibile le potrebbe occorrere, che non ſteſſero molto meglio col ſuo atto intellettiuo intrinſeco, & puro: ma s'applicano al noſtro corpo ſolamente per amore & ſeruitio del ſommo creatore del mõdo, trahendo la uita & la cognitione intellettiua, & la luce diuina dal mondo ſuperiore eterno all'inferiore cor

ruttibile, accioche questa piu bassa parte del mondo non sia anch'ella priua della gratia diuina, & uita eternale, & perche questo grande animale non habbia parte alcuna che non sia uiua & intelligente, come tutto lui: & essercitando l'anima nostra in questo l'unione di tutto l'uniuerso mondo secondo l'ordine diuino, ilquale è commune, & principal fine nella produttione delle cose; ella rettamente fruisce l'amore diuino, & arriua à unirsi col sommo Iddio dopo la separatione del corpo. & questa è la sua ultima felicita. ma se erra nella tale amministratione, manca di questo amore, & di questa unione diuina, & questa allei è somma & eterna pena; perche possendo con rettitudine del suo gouerno nel corpo, salire nell'altissimo paradiso, per la sua iniquita resta nell'infimo inferno sbandita in eterno dalla unione diuina, & dalla sua propria beatitudine; se gia non fusse tanta la diuina pieta, che gli donasse modo da potersi remediare. SO. Dio ne guardi da tale errore, & ne faccia de i retti amministratori della sua santa uolonta, & del suo diuino ordine. PHI. Dio lo faccia, ma tu pure gia sai ò Sophia che non si puo fare senza amore. SO. Veramente l'amore nel mondo non solamente è in ogni cosa commune, ma ancora sommamente è necessario, poi che alcuno non puo essere beato senza amore. PHI. Non solamente mancarebbe la beatitudine se mancasse l'amore, ma ne ancho il mondo harebbe essere, ne cosa alcuna in lui si trouerebbe, se non fusse l'amore. SO. Perche tante cose? PHI. Peroche tanto il mondo, & le sue cose hanno l'essere, quanto egli è tutto unito & congelato con tutte le sue cose

à modo di membra da uno indiuiduo: altrimenti la diuisione sarebbe cagione della sua totale perditione: & si come niuna cosa non fa unire l'uniuerso con tutte le sue diuerse cose, se nõ l'amore; seguita che esso amore è causa dell'essere del mondo, & di tutte le sue cose. SO. Dimmi come l'amore uiuifica il mondo, & fa di tante cose diuerse una sola. PHI. Dalle cose gia dette facilmente lo potrai comprendere. Il sommo Dio con amore produce, & gouerna il mondo & conlegalo in una unione, peroche essendo Iddio uno in simplicissima unita, bisogna che quel che procede da lui sia ancora uno in intera unita, perche da uno uno prouiene, & dalla pura unita perfetta unione; ancora il mondo spirituale si unifica col mondo corporale mediante l'amore, ne mai l'intelligentie separate, ò Angeli diuini s'unirebbero con gli corpi celesti, ne gli informerebbero ne gli sarebbero anime donanti uita, se non l'amassero, nell'anime intellettiue s'uniriano con gli corpi humani per farli rationali, se non ue le costringesse l'amore: ne s'unirebbe questa anima del mondo con questo globo della generatione, & corruttione, se non fusse l'amore. Ancora gli inferiori s'unisco no con gli suoi superiori, il mondo corporale con lo spirituale, & il corruttibile con l'eterno, & l'uniuerso tutto col suo creatore, mediante l'amore che gli ha, & il suo desiderio che ha d'unirsi con lui, è di beatificarsi nella sua diuinita. SO. È cosi, perche l'amore è uno spirito uiuificante, che penetra tutto il mõdo, et è uno legame che unisce tutto l'uniuerso. PHI. Poi che tu dell'amore cosi senti, non bisogna horamai dirti piu della sua cõmunita, di che tutto hoggi habbiamo parlato. SO. Mancati pure à

dirmi del nascimento dell'amore, secondo che tu m'hai promesso: che della sua cõmunita in tutto l'uniuerso, & d'ogni una delle cose sue assai m'hai detto; & manifestamente ueggo che nel mõdo non ha essere, chi nõ ha amore: mãcami solamẽte à sapere l'origine sua, & qualche cosa de suoi effetti buoni, & cattiui. PHI. Del nascimento dell'amore te ne sono io debitore, ma de suoi effetti sarebbe nuoua richiesta, ne per l'uno, ne per l'altro ci sarebbe tempo: perche, gia è tardi per dar principio à nuoua materia; si che richiedimene un'altro di, quãdo ti parera. Ma dimmi ò Sophia, come l'amore essendo cosi cõmune, in te nõ si truoua? SO. Et tu Philone in effetto mi ami assai? PHI. Tu il uedi, ò il sai. SO. Poi che l'amore suole essere riciproco, et di geminal persona (secõdo tãte uolte ho da te inteso) bisogna che tu ò simuli meco lo amore, ouero ch'io lo simuli teco. PHI. Sarei cõtento che tãto di fallacia hauessero le tue parole, quãto hãno le mie di uerita: ma io temo che tu, come io, nõ dica il uero, cioè, che l'amore lõgamente nõ si puo fingere, ne si puo negare. SO. Se tu hai uerace amore, io nõ posso esserne senza. PHI. Quel che nõ uuoi dire, per nõ dire il falso, uuoi ch'io il creda per cõiettura d'argumẽti. Io ti dico ch'el mio amore è uerace, ma che è sterile poi che in te nõ puo produrre il suo simile, & che basta per legar me, ma nõ per legar te. SO. Come nò? nõ ha l'amore natura di calamita, che unisce i diuersi, approssima i distãti, & attrahe il graue. PHI. Se bene l'amore è piu attrattiuo che la calamita, pure chi non uuol amare è molto piu graue, & resistente ch'el ferro. SO. Tu nõ puoi negare che l'amore nõ unisca gli amãti. PHI. Si, quãdo ambi due

ſono amanti, ma io ſono ſolamente amante, et nõ amato, & tu ſei ſolamẽte amata, & nõ amãte, come uuoi tu che l'amore ci uniſca? SO. Chi uide mai uno amãte non eſſere amato? PHI. Io, & credo eſſer teco un'altro Apollo cõ Daphne. SO. Adunq; uuoi che Cupidine habbia ferito te cõ lo ſtrale d'oro, & me cõ quel di piõbo. PHI. Io nõ uorrei gia, ma il ueggo, perch'el tuo amore da me è piu deſiderato che l'oro, & il mio à te è piu graue che il piõbo. SO. Se io uerſo di te fuſſe Daphne: dal timor delle tue parole piu toſto ſarei cõuerſa in Lauro, che lei per paura delle ſaette d'Apollo. PHI. Poca forza hanno le parole, che nõ poſſono far quello che ſolamẽte i raggi degli occhi cõ uno ſol ſguardo ſogliono fare, cioè, il mutuo amore, & la reciproca affettione: pur à reſiſtermi ti veggo traſformata in Lauro, coſi immobil di loco, & immutabile di propoſito, & coſi difficile à poterti tirare al mio deſiderio, quantunq; io piu ogni hora al tuo m'appropinqui: & coſi ſei ſempre come il Lauro uerde & odorifera: nel cui frutto niuno altro ſapore, che amaro, et aſpro ſi truoua, miſto cõ pungitiua ſugoſita, à chi lo guſta. Si che à me in tutto ſei fatta Lauro, & ſe uuoi uedere il ſegno della tua cõuerſione laureata, mira la mia ſorda cetara, laquale non ſonerebbe, ſe ella non fuſſe ornata delle tue belliſſime frondi. SO. Ch'io t'ami, ò Philone nõ ſarebbe honeſto il cõfeſſarlo, ne pio ancora il negarlo; credi quello che la ragione fa eſſere piu cõueniente, ſe bene del cõtrario hai paura; & poi ch'el tẽpo hormai ne inuita al ripoſo, ſara ben che ogniuno di noi uada à pigliarſelo, toſto poi ci riuedremo, attendi in tãto alla recreatione, & ricordati della promeſſa. ADDIO.

SOPHIA ET PHILONE DEL= L'ORIGINE DI AMORE.

DIALOGO III.

SO. PHilone, ò Philone non odi, ò non uuoi rispondere? PHI. Chi mi chiama? SO. Non passar cosi in fretta: ascolta un poco. PHI. Tu sei qui ò Sophia, nõ ti uedeuo, inauuertentemente trappassauo. SO. Doue uai cõ tanta attentione, che non parli, ne odi, ne uedi i circonstanti amici? PHI. Andauo per alcuni bisogni della parte che men uale. SO. Men uale? non debbe in te ualer poco quel che priua de tuoi occhi aperti il uedere, et di tue orecchie non chiuse l'udire. PHI. Gia in me quella parte nõ ual piu che in un'altro, ne da me piu del douere si stima, ne i bisogni presẽti son di tãta importãza, che possino totalmẽte astrarre l'animo mio: si che di mia alienatione non sono cause (come pensi) le cose per lequali andauo. SO. Di dunque la causa di queste tue occupationi. PHI. La mẽte mia fastidita da i negocij mõdani, e necessita de si bassi essercitij, per refugio in se medesima si raccoglie. SO. A che fare? PHI. Il fine & oggetto de miei pẽsieri tu'l sai. SO. S'io il sapessi, nõ tel domãderei: poi ch'el domãdo, no'l debbo sapere. PHI. Se tu no'l sai, sapere il douerestì. SO. Perche? PHI. Peroche quello che conosce la causa, conoscer deue l'effetto. SO. Et come sai tu ch'io conoschi la causa di tue meditationi? PHI. So che te stessa piu che altrui conoschi. SO. Se bene io mi conosco, ancora che non cosi perfet=

tamente come uorrei, non però conosco ch'io sia causa di tue astratte fantasie. PHI. Usanza è di uoi altre belle amate conoscendo la passione delli amāti, mostrare di nō conoscerla, ma cosi come sei piu bella e generosa che l'altre, uorrei che fussi piu uerace ancora, e poi che il proprio tuo è d'esser senza macula, che la cōmune usanza in te nō causasse diffetto. SO. Gia ueggo ò Philone che non truoui altro espediēte per fuggire le mie accusationi, se non riaccusandomi: lasciamo stare s'io ho notitia delle tue passioni, ò nò, dimmi pur chiaro che ti facceua hora cosi cogitabundo? PHI. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia ritirata à cōtemplare come suole quella formata in te bellezza, & in lei per immagine impressa, e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. SO. Ah, ah, rider mi fai: come si puo con tanta efficacia imprimere nella mente, quel che stādo presente, per gli occhi aperti nō puo intrare? PHI. Tu dici il uero ò Sophia, che se la splendida bellezza tua nō mi fusse intrata per gli occhi non me harebbe possuto trapassare tanto, come fece il senso, e la fantasia: & penetrando sino al cuore, nō haria pigliata per eterna habitatione, come pigliò, la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine: che cosi presto nō trapassano i raggi del Sole i corpi celesti ò gli elementi, che sono disotto fino alla terra, quāto in me fece l'effigie di tua bellezza, in sino à porsi nel centro del cuore, e nel cuor della mente. SO. Se fusse uero quel che dici, tāto sarebbe di maggiore ammiratione, che essendo io stata si intima del tuo animo, e patrona del tutto, che hora à grā pena mi sieno aperte le porte tue del uedermi, & udirmi. PHI. Et s'io

dormissi

dormissi m'accusaresti tu? SO. Nò, perche il sonno ti scusarebbe che suole i sentimenti leuare. PHI. Non men mi scusa la causa che me gli ha tolti. SO. Che cosa li potria leuare come'l sonno che è meza morte? PHI. L'estasi ouero alienatione causata dall'amorosa meditatione che è piu di meza morte. SO. Come può la cogitatione astrarre piu l'huomo de sensi, ch'el sonno che getta per terra, come corpo senza uita? PHI. Il sonno piu presto causa uita che la toglie, ilche non fa l'estasi amoroso. SO. A' che modo? PHI. Il sonno in due modi ne ristora, & à due fini è dalla natura produtto; l'uno per far quietar l'istrumento de sensi, & i mouimenti esteriori e recreare gli spiriti, che esercitano le loro operationi; acciò che non si risoluino, e consumino per le continue fatiche della uigilia; e l'altro, per potersi seruire della natura di loro spiriti, e calor naturale, nella digestione del cibo, che per farla perfettamente, induce il sonno per il desistere de i sensi e mouimenti esteriori; attrahendo i spiriti all'interior del corpo, per occuparsi con tutti insieme nella nutritione, e ristoratione dell'animale; e ch'ei sia cosi, uedi i cieli perche non mangiano, & non s'affaticano de suoi continoui mouimenti, son sempre uigilanti, ne mai dormono; si ch'el sonno nelli animali è piu presto causa di uita, che simiglianza di morte. Ma l'alienatione fatta per la meditatione amorosa è con priuatione di senso e mouimento, non naturale, ma uiolento, ne in questa i sensi riposano, ne il corpo si ristora, anci s'impedisce la digestione, e la persona si consuma, si che s'el sonno mi scusaria di non hauerti parlato, e uista, molto piu mi debbe scusare l'alienatione, & estasi amo=

rosa. SO. Vuoi ch'el uigilante che pēsa, dorma piu che quel che dorme? PHI. Voglio che senta manco, che quel che dorme: che nō men che nel sonno, si ritirano nell'estasi i spiriti dentro, & lasciano i sensi senza sentimento: & i membri senza mouimento; perche la mente si raccoglie in se stessa à contemplare in uno oggetto si intimo e desiderato, che tutta l'occupa & aliena: come hora ha fatto in me, la contemplatione di tua formosa imagine, dea del mio desiderio. SO. Strano mi pare che facci il pēsiero quella stupefattione, che suol fare il profondo sonno: ch'io ueggo, che noi pensando, possiamo parlare, udire e muouerci: anci senza pensare nō si posson fare queste opere perfettamente, et ordinatamēte. PHI. La mente è quella che gouerna i sentimēti, et ordina i mouimenti uolōtarij de gli huomini; onde per far questo officio, bisogna che esca dell'interior del corpo alle parti esteriori à trouare l'istrumenti, per fare tali opere, & per approssimarsi a gli oggetti de i sensi, che stāno di fuora: è allhor pensando si può uedere, udire e parlare senza impedimento. Ma quando la mente si raccoglie dentro. et à se medesima, per cōtemplare con somma efficacia, et unione, una cosa amata, fugge dalle parti esteriori, & abbandonando i sensi e mouimenti, si ritira cō la maggior parte delle sue uirtu, e spiriti in quella meditatione, senza lasciarci nel corpo altra uirtu che quella, senza laquale non potrebbe sustentarsi la uita; cioè la uitale del cōtinouo mouimento del cuore, & anelito delli spiriti per l'arterie, per attrahere di fuore l'aere fresco, e per scacciare el già infocato di dentro; questo solamente resta cō qualche poco della uirtu notritiua; perche la maggior parte

di quella uella profonda cogitatione è impedita: e per-ciò poco cibo longo tẽpo i cõtẽplatiui ſoſtiene; et coſi, come nel ſonno facẽdoſi forte cõ uirtu notritiua, ruba, priua, et occupa la retta cogitatione della mente, perturbando la fantaſia per l'aſcẽſione de uapori al cerebro del cibo che ſi cuoce, quali cauſano le uarie et inordinate ſonniationi: coſi l'intima et efficace cogitatione ruba, et occupa il ſonno, nutrimẽto e digeſtione del cibo. SO. Da una parte mi fai ſimili il ſonno, e la cõtemplatione, però che l'uno, e l'altro abbãdonano i ſenſi e mouimẽti, et attraggono dẽtro gli ſpiriti, e dall'altra parte gli fai cõtrarij, dicẽdo che l'uno priua, et occupa l'altro. PHI. Coſi è in effetto, perche in alcune coſe ſon ſimili, et in alcune altre diſſimili. Sõ ſimili in quel che laſciano, e diſſimili, in quel che acquiſtano. SO. A che modo? PHI. Perche egualmente il ſonno, e la cõtemplatione abbãdonano e priuano il ſenſo e mouimento: ma il ſonno l'abbãdona, facendo forte la uirtu notritiua, e la contemplatione l'abbandona, facendo forte la uirtu cogitatiua; Ancora ſono ſimili, perche tutti due ritirano il ſpirito dall'eſteriore all'interiore del corpo: e ſon diſſimili, perche il ſonno gli ritira alla parte inferiore del corpo ſotto il petto, cioè al uentre, doue ſono i membri, della nutritione, ſtomaco, fegato, inteſtini, & altri: perche iui attendano alla decottione del cibo per il nutrimento: & la contemplatione gli ritira alla parte piu alta del corpo che è diſopra al petto, cioè al cerebro: che è ſeggio della uirtu cogitatiua, & habitaculo della mente, per far iui la meditatione perfetta; Ancora l'intentione del biſogno del ritirar i ſpiriti, è diuerſa in loro: per ilche il ſon=

no gli ritira dentro, per ritirar con loro il calor naturale: della copia delquale ha bisogno per la digestione che si fa nel sonno. Ma la contemplatione gli ritira, non per ritirar il calore, ma per ritirar tutte le uirtu dell'anima, & unirsi l'anima tutta, e farsi forte per contemplar bene in quel desiderio. Essendo dunque tanta diuersita fra il sonno e la contemplatione, con ragione l'uno ruba, & occupa l'altro. Ma nel perdimento de i sensi e mouimento la contemplatione è eguale al sonno, e forse che gli priua con maggior uiolenza e forza. SO. Non mi par già ch'el cogitabondo perda i sensi, come quel che dorme: e tu non mi negherai, che dell'amante nell'estasi non resti la cogitatione, e pensamento in gran forza, essendo annessa à sensi: & che à quel che dorme non resti di questo cosa alcuna, ma solamente la nutritione, che nõ ha che fare cõ li sensi: ilche si truoua ancor nelle piãte. PHI. Se ben considererai trouerrai il contrario: che nel sonno, bẽ che si perdino i sensi del uedere, udire, gustare, & odorare, nõ si perde però il senso del tutto: che dormendo, si sente freddo, & caldo, & ancor resta la fantasia in molte cose; e se bene è inordinata, le sue sonniationi il piu delle uolte sono delle passioni presenti. ma nella trasportatione, e contemplatiua, si perde ancor con gli altri sensi il sentimento del freddo e del caldo: & cosi perde la cogitatione, e fantasia d'ogni cosa: eccetto di quella, che si cõtempla. ancor questa sola meditatione che resta al cõtemplatiuo amante, non è di se, ma della persona amata: ne lui esercitando tal meditatione sta in se, ma fuor di se, in quel che cõtempla, e desidera; che quando l'amante è in estasi, contemplando in quel che ama,

nessuna cura, ò memoria ha di se stesso, ne in suo beneficio fa alcuna opera naturale, sensitiua, motiua, ouer rationale: anci in tutto, è da se stesso alieno, & proprio di quel che ama, & cōtempla: nelqual totalmente si cōuerte. che l'essentia dell'anima, è suo proprio atto, & se s'unisce per cōtemplare intimamente uno oggetto, in quello sua essentia si trasporta: & quello è sua propria sustantia, & nō è piu anima: & essentia di quel che ama, ma sol specie attuale della persona amata. Si che molto maggiore astrattione, è quella dell'alienatione amorosa che quella del sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accusare ò Sophia di nō uederti, ò parlarti? SO. Nō si può negare che ogn'hora nō si uegga, che l'efficace cōtemplatione della mente suole occupare i sentimenti: ma io uorrei sapere la ragione piu chiaramente; Dimmi adūque, perche pensando tanto intimamente, quanto si uoglia, nō restano i sentimenti nelle sue operationi? che la mēte per cōtemplare nō ha bisogno di seruirsi della retrattione de i sensi, poi che nō hāno che fare nella sua opera; ne manco le bisogna la copia del calor naturale, come nella decottione del cibo: ne ha necessita delli spiriti che seruino à i sensi: però che la mente nō opera, mediante gli spiriti corporali, per essere incorporea. che bisogno ha adūque la meditatione del perdimēto de sensi: & perche gli priua, ò gli ritira, e raccoglie? PHI. L'anima è in se una, & indiuisibile, ma estendendosi uirtualmente per tutto il corpo, e dilatandosi per le sue parti esteriori fino alla superficie, si dirama per certe operationi pertinenti al senso e mouimento, e notritione mediante diuersi istrumēti: & in molte e diuerse uirtu si diuide, come interuiene al

Sole: ilquale essendo uno, si diuide & multiplica per la dilatatione e multiplicatione de suoi raggi, secōdo il numero e diuersita de luoghi, à che s'applicaua. Quando adūque la mēte spirituale (che è cuore di nostro cuore, et anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa, à cōtemplare in uno intimo, et desiderato oggetto, raccoglie à se tutta l'anima: tutta restringendosi in sua indiuisibile unita: e cō essa si ritirano gli spiriti, se bene nō gli adopera: e si raccoglieno in mezo della testa: oue è la cogitatione, ò al centro del cuore, oue è il deside rio: lasciādo gli occhi senza uista, l'orecchie senz'audito, e cosi gli altri istrumēti senza sentimēto è mouimēto; et ancor i mēbri interiori della notritione s'allētano dalla loro cōtinoua, e necessaria opera della digestione, e destributione del cibo; sol comāda il corpo humano alla uirtu uitale del cuore, laquale t'ho detto che è guardiano, uniforme della uita. Laqual uirtu è meza in luogo, e dignita delle uirtu del corpo humano, e legatrice della parte superiore cō l'inferiore. SO. A' che modo è la uirtu uitale, legame e secōdo luogo e dignita delle parti supiori, et inferiori dell'huomo? PHI. Il luogo della uirtu uitale, è nel cuore, che sta nel petto: che è mezo fra le parte inferiore dell'huomo, che è il uētre, e la supiora, che è la testa. E cosi è mezo tra la parte inferiore notritiua, che è nel uētre, e la supiore conoscitiua, che è nella testa. Onde p mezo suo q̄ste due parti et uirtu si collegano nell'essere humano: si che s'el uinculo di questa uirtu nō fusse, la nostra mēte, et anima nelle affettuosissime, cōtēplationi dal nostro corpo si dislacereria: e la mente uolaria da noi: talmēte, chel corpo priuo dell'anima resterebbe. SO. Sa=

ria possibile nelle tali cõtemplationi tãto eleuar la mẽte, che retirasse seco ancor questo uincolo della uita? P H I. Cosi pũgitiuo potrebbe essere il desiderio, e tãto intima la cõtemplatione, che del tutto discaricasse, e retirasse l'anima dal corpo, resoluẽdosi gli spiriti per la forte e ristretta loro unione: in modo, che afferrãdosi l'anima affettuosamẽte col desiderato e cõtẽplato oggetto, potria prestamẽte lasciare il corpo esanimato del tutto. S O. Dolce sarebbe tal morte. P H I. Tale è stata la morte de nostri beati, che cõtẽplando cõ sommo desiderio la bellezza diuina, cõuertendo tutta l'anima in quella, abbandonarno il corpo, onde la sacra scrittura parlando della morte de dui santi pastori, Moise, et Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapiẽti metaphoricamẽte declarano che morirono baciando la diuinita, cioè rapiti dall'amorosa cõtemplatione, et unione diuina (secõdo hai inteso. S O. Grã cosa mi pare che l'anima nostra possa cõ tanta facilita uolare alle cose corporee, et ancora ritrarsi tutta insieme alle cose spirituali: et che essendo una, et indiuisibile, come dici, possa uolare fra cose sommamẽte cõtrarie, et distãti; come sono le corporali dalle spirituali. Vorrei che mi spianassi ò Philone qualche ragione, cõ che meglio mia mẽte questo mirabil uolteggiare dell'anima nostra potessi intendere, et dimmi cõ che artificio lascia, e piglia i sensi, insiste, et desiste dalla cõtẽplatione, sempre che li piace: come detto m'hai. P H I. In questo l'anima è inferiore all'intelletto astratto; ꝑche l'intelletto è in tutto uniforme sẽza mouimẽto d'una cosa in un'altra ne di se à cose aliene; però l'anima che è inferiore à lui (ꝑche da lui depẽde) nõ è uniforme, anci ꝑ esser mezo fra il mõdo

intellettuale,& il corporeo (dico mezo,& uinculo con quale l'uno con l'altro ſi collega) biſogna che habbia una natura miſta d'intelligentia ſpirituale,e mutation corporea; altramente nõ potrebbe animar i corpi. però interuiene che molte uolte eſcie della ſua intelligentia alle coſe corporali,per occuparſi nella ſuſtentatione del corpo con le uirtu notritiue: & ancora per riconoſcere le coſe eſteriori neceſſarie alla uita,& alla cogitatione,mediante la uirtu,& opere ſenſitiue: pur qualche uolta ſi ritira in ſe,e torna nella ſua intelligentia: e ſi collega & uniſce con l'intelletto aſtratto ſuo anteceſſore,et di li eſcie ancora al corporeo, e dipoi ritorna all'intellettuale, ſecondo ſue occurrẽti inclinationi;e però diceua Platone,che l'anima è compoſta di ſe,e d'altro: d'inuiſibile e diuiſibile.e dice che è numero ſe medeſimo mouente. uuol dire che non è d'uniforme natura,com'è il puro intelletto: anci di numero di nature; nõ è corporale,ne ſpirituale,et ſi muoue d'una nell'altra cõtinuamente: et dice ch'el ſuo moto è circulare,et cõtinouo: nõ perche ſi muoua di luogo à luogo corporalmente,anci ſpiritualmente; & operatiuamẽte ſi muoue di ſe in ſe: cioè di ſua natura intellettuale,in ſua natura corporea. Tornãdo dipoi in quella coſi ſempre circularmente. SO. Mi par quaſi intendere queſta differentia,che fai nella natura dell'anima,ma ſe trouaſſi qualche buono eſſempio per meglio quietarmi l'animo, ſarebbemi grato. PHI. Qual è miglior eſſempio che quel d'ei dui Principi celeſti,che l'immenſo creatore fece ſimulacri dell'intelletto & dell'anima? SO. Quali ſono? PHI. I dui luminari, il grande che fa il giorno, & il piccolo che deſerue alla notte. SO.

Vuoi dire il Sole & la Luna? PHI. Quelli. SO. che hanno da fare con l'intelletto & l'anima. PHI. Il Sole è simulacro dell'intelletto diuino, dal quale ogni intelletto depende: & la Luna è simulacro dell'anima del mōdo, dalla quale ogni Anima procede. SO. A` che modo. PHI. Tu sai ch'el mondo creato si diuide in corporale, e spirituale, cioè incorporeo. SO. Questo sò. PHI. Et sai ch'el mondo corporeo è sensibile, e l'incorporeo intelligibile. SO. Ancora questo sò. PHI. Et dei sapere che fra gli cinque sensi, solo il uiso oculare è quello che fa tutto il mōdo corporeo esser sensibile, si come il uedere intellettuale, fa essere l'incorporeo intelligibile. SO. E gli altri quattro sensi, audito, tatto, sapore, & odore, perche sono adunque? PHI. Il uiso è solo il conoscimēto di tutti i corpi, l'audito aiuta alla cognitione delle cose, non pigliandola dà le medesime cose, come l'occhio, ma pigliandola da altro conoscente, mediante la lingua: laquale, ò l'ha conosciute per il uiso, ouero inteso da quel che ha ueduto: in modo che l'antecessore dell'audito, è il uiso. & cōmunemente l'orecchia suppone l'occhio, come origine principale à l'intellettuale cognitione. gli altri tre sensi sono tutti corporali, fatti piu presto per conoscimento, et uso delle cose necessarie alla sostētatione dell'animale, che per la cognitione intellettuale. SO. Ancora il uiso e l'audito hāno gli animali che non hanno intelletto. PHI. Si che l'hāno, perche ancora à loro gli bisognano per sostētatione del corpo: ma nell'huomo, oltra all'utilita che fāno al suo sostenimento, sono propriamente necessarij alla cognitione della mente: peroche per le cose corporee si conoscono l'incorporee: lequali l'arnima pigli dall'audi-

to, per informatione d'altrui: & dal uiso, per propria cognitione de corpi. SO. Questo ho bene inteso, di piu oltre: PHI. Nessuno di questi dui uisi corporale, & intellettuale, puo uedere senza luce che l'illumini, & il uiso corporale, & oculare, non puo uedere senza la luce del Sole, che illumina l'occhio, e l'oggetto sia d'aere, ò d'acqua, ò d'altro corpo trasparēte, ò diaphano. SO. Il fuoco e le cose lucenti ancora ne illuminano e fanno uedere? PHI. Si, ma imperfettamente, tanto quanto esse participano della luce del Sole, che è il primo lucido: senza laquale da lui immediate hauuta, ouero in altra per habito e forma participata, l'occhio mai potria uedere. Cosi il uiso intellettuale mai potrebbe uedere, & intendere le cose, e ragioni incorporee, & uniuersali, s'ei non fusse illuminato dall'intelletto diuino: & nō solamente lui, ma ancora le specie che sono nella fantasia (dalle quali la uirtu intellettiua piglia l'intellettuale cognitione) s'illuminano delle eterne specie, che sono nell'intelletto diuino: lequali sono essemplari di tutte le cose create; & presisteno nel l'intelletto diuino, al modo che presisteno le specie ssemplari delle cose artificiate, nella mente dell'artefice: lequali sono la medesima arte; e queste specie sole, chiama Platone Idee: talmente, ch'el uiso intellettuale e l'oggetto, & ancora il mezo dell'atto intelligibile, tutto è illuminato dall'intelletto diuino, si come dal Sole il corporeo uiso, cō l'oggetto, & mezo. È manifesto adunque ch'el Sole nel mōdo corporeo uisibile, è simulacro dell'intelletto diuino, nel mōdo intellettuale. SO. Mi piace la simiglianza del Sole al diuino intellettu, & benche la uera luce sia quella del Sole, ancora l'influentia dell'intelletto diuino cō buo-

na similitudine, si puo chiamar luce, come tu chiami. PHI. Anci con piu ragione si chiama, & piu ueramente è luce questa dell'intelletto, che quella del Sole. SO. Perche piu uera? PHI. Cosi come la uirtu intellettiua è piu eccellente, & ha piu perfetta & uera cognitione che la uisiua, cosi la luce che illumina il uiso intellettuale, è piu perfetta, & uerace luce, che quella del Sòle, che illumina l'occhio: e piu ti dirò, che la luce del Sole non è corpo, ne passione, qualita, ò accidente di corpo, come alcuni bassi philosophanti credono: anci non è altro, che ombra della luce intellettuale: ouero splendore di quella nel corpo piu nobile. Onde il sauio propheta Moise, del principio della creatione del mondo, disse, che essendo tutte le cose uno Chaos tenebroso à modo d'uno abisso d'acqua oscuro, il spirito di Dio aspirando nell'acque del Chaos, produsse la luce; uuol dire, che del lucido intelletto diuino, fu prodotta la luce uisiua nel primo giorno della creatione: & nel quarto di fu applicata al Sole, & alla Luna, & alle stelle. SO. Dimmi priegoti, come puo essere che la luce de i corpi sia cosa incorporea, & quasi intellettuale? & se è corporea, come potrai negare, che non sia ò corpo, ouero qualita, ò accidente di corpo? PHI. La luce nel Sole non è accidente, ma forma spirituale sua, dependente & formata dalla luce intellettuale & diuina: nell'altre stelle, è ancora formale, ma principiata dal Sole, e piu infima; & corporalmente è participata, come forma nel fuoco, & ne i corpi lucidi de mondi inferiore; ma ne i corpi diaphani et trasparenti, come è aere, & acqua, si rappresenta la luce dell'illuminanto, co=

me atto ſeparabile ſpirituale, e non corporeo à modo di qualita, ò paſſione: & il Diaphano è ſolamēte ueicolo della luce, ma non ſuggetto di quella. SO. Perche nò? PHI. Peroche ſe la luce nel diaphano fuſſe qualita in ſuggetto, hauerebbe le cōditioni di quella, che ſono ſei: & prima, perche ſi dilataria per tutto il ſuggetto, una parte dopo l'altra; ma la luce ſubitamente per tutto il Diaphano penetra. Seconda, che la qualita aduenięte muta la natural diſpoſitione del ſuggetto: ma la luce niſſuna mutatione fa nel Diaphano. La terza, perche la qualita ſi ſtende à limitato ſpatio: ma la luce ſi ſtende per il Diaphano ſenza limite, & miſura. Quarta, perche remoto il formatore della qualita, ſempre reſta per alcun tempo qualche impreſſione di quella nel ſuggetto; come il calore dell'acqua dapoi che è ſeparata dal fuoco: ma remoto l'illuminante, niente della luce reſta, nel Diaphano. Quinta, perche la qualita ſi muoue col ſuo ſuggetto, ma la luce in quanto illuminante, non ſi muoue à lei per il mouimento dell'aere, ò dell'acqua, in che ſta. Seſta, che le molte qualita d'una ſpecie in un oggetto, ſi confondano, & meſcolano, ouero ſi componeno in uno, ma molti lumi non ſi componeno in uno: uedrai che ſe camini à due lucerne fanno due ombre, & ſe à piu, piu ombre fanno: ancora ſe tre, ouero piu lucerne ſi pongono ad uno pertuſo piccolo da diuerſe parti, uedrai, che mettono per il pertuſo tre luci oppoſite. Tutte queſte coſe ne moſtrano ch'el lume nel Diaphano, ouero nel corpo illuminante, nō è qualita, ò paſſion corporea, anci un'atto ſpirituale attuante il Diaphano per repreſentatione dell'illuminante: & ſeparabile, per la remotione di quello. & non altrimenti il

lume assiste al Diaphano, che l'intelletto, ouero anima in tellettiua al corpo, che ha con lei colligatione esistente, ouero essentiale, ma non mistibile: onde non si muta per la mutatione del corpo, ne si corrōpe per la corruttione di quello: si che la uera luce è l'intellettuale, laquale illumina essentialmente il mondo corporeo, & incorporeo: & nell'huomo da luce all'anima, & uisione intellettiua, dalla qual luce deriua la luce del Sole, che formalmente, & attualmente illumina il mondo corporeo, & nell'huomo da luce alla uisione oculare, per potere cōprendere tutti i corpi, non solamente quelli del mōdo inferiore della generatione (come fanno ancora gli altri sensi) ma ancora i corpi diuini, & eterni del mondo celeste. ilquale principalmente causa nell'huomo la cognitione intellettiua delle cose incorporee; che per uedere le stelle, & i cieli sempre in mouimento, uegniamo à conoscere i motori loro essere intellettuali, & incorporei: & la sapientia, e potentia dell'uniuersale creatore, & opifice loro, (come dice Dauit) quando uedo i cieli tuoi, opera delle tue mani. &c. SO. Molto piu eccellente fai il uiso, che tutti gli altri sensi insieme: nondimeno gli altri, massimamente il tatto, et il gusto ueggo che sono piu necessarij alla uita dell'huomo. PHI. Sono piu necessarij alla uita corporea, & il uiso alla uita spirituale dell'intelligentia, & però è piu eccellente nell'istrumēto, nell'oggetto, nel mezo, et nell'atto. SO. Dichiarami queste quattro eccellentie. PHI. Il strumento, tu il uedi quanto è piu chiaro, piu spirituale, & artificiato che l'istrumenti delli altri sensi: che gli occhi non simigliano all'altre parti del corpo; nō sono carnali, ma lucidi, diaphani, e spirituali: paiano stelle, & in

bellezza tutte l'altre parti del corpo eccedono. L'artificio loro conoscerai nella compositione delle sue sette humidita ouero tuniche : ilquale è mirabile, piu che di nessuno altro membro, ouero strumento ; L'oggetto del uiso è tutto il mondo corporeo, cosi celeste, come inferiore ; gli altri sensi solamente parte del mōdo inferiore imperfettamente possono cōprendere ; Il mezo de gli altri sensi è, ò carne, come nel tatto, ò uapore, come nell'odore, ò humidita, come nel sapore, ò Aere che si muoue, come nell'audito. Ma il mezo del uiso è il lucido, spiritual, Diaphano, cioè aere illuminato dalla celestial luce ; laquale eccede in bellezza tutte l'altre parti del mōdo, come l'occhio eccede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto degli altri sensi, s'estende in poche cose de i corpi, ch'ei comprēdono, l'odore sente solamente i pongimenti de uapori, & il sapore, i pongimenti dell'humidita del cibo e poto. Il tatto, i pongimenti delle qualita passiue con qualche poco di sentimento commune materialmente, & imperfettamēte : in modo che le specie di questi tre sensi, sono pur passioni, e pongimenti propinqui. L'audito, se bene è piu spirituale, & lōtano, pur solamente sente i colpi graui, & acuti dell'aere mosso per la percussione dell'un corpo nel l'altro ; & questo in breue distantia: & sue specie, sono molto miste con la passione percussiua, & cō il moto corporeo. ma l'occhio, uede le cose che sono nell'ultima circōferentia del mōdo: & ne i primi cieli, e tutti i corpi lontani, e prossimi, mediante la luce cōprende ; & aprende tutte le loro specie senza passione alcuna, conosce le sue distantie, suoi colori, sue lucidita, sue grandezze, sue figure, suo numero, sue situationi, suoi muouimenti, & ogni

cosa di questo mondo con molte e particulari differentie: come se l'occhio fusse uno spione dell'intelletto, e di tutte le cose intelligibili. Onde Aristotele dice, che noi amiamo piu il senso del uiso che gli altri sensi, peroche quel ne fa piu conosciuti che tutti gli altri. adunque cosi come nel= l'huomo (che è piccolo mondo) l'occhio fra tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le uirtu del= l'anima, simulacro & seguace di quella, cosi nel gran mondo, il Sole fra tutti i corporali è come l'intelletto di= uino fra tutti gli spirituali: suo simulacro, & suo uero seguace; & cosi come la luce, & uisione dell'occhio del= l'huomo è dependente & deseruiente com molte sue dif ferẽtie, della luce intellettuale e sua uisione, cosi la luce del Sole depende & deserue alla prima & uera luce dell'in telletto diuino; si che ben puoi credere ch'el Sole è uero simnlacro dell'intelletto diuino, & sopra tutto se gli assi miglia nella bellezza; cosi come la sõma bellezza cõsiste nell'intelletto diuino: nel quale tutto l'uniuerso è bellissi mamente figurato, cosi nel mõdo corporeo, quella del So= le è la sõma bellezza: che tutto l'uniuerso fa bello è lu cido. SO. Vero simulacro, è il Sole dell'intelletto diuino, & cosi l'occhio dell'intelletto humano, come hai detto, et ueramẽte gran simigliãza hãno l'intelletto humano, & l'occhio corporeo, cõ l'intelletto diuino, e col Sole; ma una dissimigliãza mi pare fra il nostro occhio, et il Sole; che nõ è fra l'intelletto nostro et il diuino: cõciosia che il no stro assimigli al diuino, in cioche ogniun di loro uede & illumina: che cosi come il diuino, nõ solamẽte intende tut te le specie delle cose che sono in lui, ma ancora illumi= na tutti gli altri intelletti, con le sue lucide, & eter=

ne idee, ouero ſpecie; coſi il noſtro intelletto, non ſolamente intẽde le ſpecie di tutte le coſe, ma ancora illumina tutte l'altre uirtu conoſcitiue dell'huomo; accioche, ſe bene la loro cognitione è particulare, & materiale, ſia diretta dall'intelletto non beſtiale: come nelli altri animali; & però nõ ſono coſi ſimili, l'occhio, et il Sole, che l'occhio uede e non illumina, & il Sole illumina, e nõ uede. PHI. Forſe in queſto non ſono diſſimili ch'el noſtro occhio non ſolamente uede con la illuminatione uniuerſale del Diaphano, ma ancora cõ l'illuminatione particulare de raggi lucidi, che ſagliono dal medeſimo occhio fino all'oggetto; quali ſoli non ſono ſufficienti à illuminare il mezo e l'oggetto; nondimeno ſenza quelli la luce uniuerſale nõ baſtarebbe à fare attuale la uiſione. SO. Creditu dunque che l'occhio ueda, mãdãdo i raggi ſuoi nell'oggetto? PHI. Si ch'io il credo. SO. Gia in queſto non ſei tu Peripatetico, che Ariſtotele il reproba; & tiene che quella uiſione ſi facci per repreſentatione della ſpecie dell'oggetto nella pupilla dell'occhio, non mandando i raggi, come dice Platone. PHI. Ariſtotele non dimoſtrò contra Platone, perche io tengo che nell'atto uiſiuo tutte due le coſe ſieno neceſſarie, coſi la miſſiua de raggi dell'occhio ad aprendere, & illuminare l'oggetto, come la repreſentatione della ſpecie dell'oggetto nella pupilla; & ancora queſti dui moti cõtrarij non baſtano alla uiſione, ſenza altro terzo, & ultimo; che è l'occhio, mediante i raggi ſopra l'oggetto, ſecondariamente à conformare la ſpecie dell'oggetto oppreſſa, con l'oggetto eſteriore; & in queſto terzo atto conſiſte la perfetta ragione della uiſione. SO. Noua mi pare queſta tua opinione. PHI. Anci antica

tica

tica quanto la propria uerita. & quel ch'io uoglio mostrarti è che l'occhio non solamente uede, ma ancora prima illumina ciò ch'ei uede; si che conseguentemente non credere solo, che il sole illumini senza che esso ueda: che di tutti i sensi del cielo, solamente quello del uiso si stima che ui sia molto piu perfettamente, che nell'huomo, ne in altro animale. SO. Come, i cieli ueggono come noi? PHI. Meglio di noi. SO. Hāno occhi? PHI. E quali miglior occhi che'l Sole e le Stelle, che nella sacra scrittura si chiamano occhi di dio, per la loro uisione: dicendo il profeta per li sette pianeti. Quelli sette occhi di dio che si stendono per tutta la terra: & un'altro profeta dice, per il cielo stellato che è suo corpo e pieno d'occhi. & il Sole chiamano occhio, e dicono occhio del Sole. Questi occhi celesti, tanto quāto illuminano tanto ueggono, e mediante il uiso comprendono, e conoscono tutte le cose del mondo corporeo, e le mutationi loro. SO. E se non hanno piu ch'el uiso, come possono comprendere le cose delli altri sensi? PHI. Quelle cose che cōsistono in pura passione, non le comprendono in quel modo; onde non sentono i sapori per gusto, ne la qualita per il tatto, ne per l'odorato i uapori. Ma come che quelli celesti sieno cause delle nature, e qualita delli elemēti (da quali tal cose deriuano) preconoscono casualmente tutte quelle cose, & ancor per il uiso comprendono le cose che fanno tal passioni, & effetti. SO. Et dell'audito che dirai? odono? PHI. Non per proprio istrumento, che solamente hanno quel del uiso; ma uedendo i mouimenti de corpi, e d'ei labbri, lingua & altri istrumenti delle uoci, comprendono loro significati: come uedrai che fanno molti huomi-

ni nel ueder ſagaci, che uedendo il mouimento de labri e bocca, ſenza udir le uoci, cõprendono quel che ſi parla; quanto piu potra fare la uiſta delle grandi ſtelle e chiare, & maſſimamente quella del Sole, che io ſtimo che cõ quella ſola tutti i corpi del mondo, & ancor l'opaca terra penetri; come ſi uede per il calor naturale che porge il Sole fino al cẽtro della terra; & coſi tutte le coſe, qualita, paſſioni, & arti del mõdo corporeo, ſottiliſſimamente e perfettiſſimamente con la ſola uirtu uiua cõprende; ſi che come noſtro intelletto s'aſſomiglia all'intelletto diuino nel uedere & illuminare egualmente, & coſi come l'occhio s'aſſomiglia al Sole nel uedere, & illuminare egualmente, & coſi come noſtro l'occhio s'aſſomiglia al noſtro intelletto in due coſe, uiſione, e lume, coſi il ſole s'aſſomiglia all'intelletto diuino nel uedere, & illuminare le coſe. SO. Aſſai m'hai detto della ſomiglianza del Sole à l'intelletto diuino; dimmi qualche coſa della ſomiglianza, che dici che la Luna hà all'anima del mondo. PHI. Coſi come l'anima è mezo tra l'intelletto, & il corpo, et è fatta e compoſta della ſtabilita, & unita intellettuale, e della diuerſita e mutatione corporea, coſi la Luna è mezo fra il Sole, ſimulacro dell'intelletto, e la corporea terra; & è coſi fatta compoſta della unica ſtabile luce ſolare, e della diuerſa e mutabil tenebroſita terreſtre. SO. T'ho inteſo. PHI. Se m'hai intteſo, dichiara quel che ho detto. SO. Che la Luna ſia mezo fra il Sole e la terra è manifeſto, perche la ſtantia ſua è diſotto al Sole, e ſi troua diſopra la terra, è in mezo di tutti due, maſſimamente ſecondo gli antichi, che hanno detto che il Sole è immediate ſopra la Luna. Ancor, che la cõpoſition della Luna

ſia di luce ſolare, et di tenebroſita terreſtre, ſi moſtra per l'oſcure macule, che paiono in mezo della Luna quando è di luce piena, in modo che ſua luce è miſta di tenebroſi ta. PHI. Hai inteſo una parte di ciò che ho detto, e la piu piana: la principal ti mãca. SO. Dichiara adunque il reſto. PHI. Oltra quello che hai detto, la medeſima luce de la Luna, ò lume, per eſſer lenta nel ſuo riſplendere è meza fra la chiara luce del Sole, e la tenebroſita terreſtre, ancora eſſa propria Luna è compoſta ſempre di luce & di tenebre: perche ſempre (eccetto quando ſi troua ecliſſata) ha la metà di ſe illuminata dal Sole, et l'altra metà tenebroſa. & già ti potrei dire in queſta compoſitione gran particularita della ſimiglianza della Luna all'anima, come ſuo uero ſimulacro, ſ'io nõ temeſſi d'eſſere prolisso. SO. Dimel ti prego in ogni modo, perche nõ mi reſti queſta coſa imperfetta, che mi piace la materia, et da altri nõ mi ricordo hauerla inteſa. la giornata è ben grãde tanto che baſterà per tutto. PHI. La Luna è tonda à modo d'una palla, et ſempre, ſe non è ecliſſata, riceue la luce dal Sole nella metà del ſuo globo: l'altra metà del globo ſuo di dietro, che nõ uede il Sole, è ſempre tenebroſa. SO. Non par già che ſempre ſia illuminata la meza palla della Luna, anci rare uolte, e ſolamente nel plenilunio: nelli altri tempi la luce non cõprende la meza palla, ma una parte di quella qualche uolta grande, e qualche uolta piccola, ſecondo uà creſcendo, e decreſcendo la Luna: & qualche uolta pare che non habbia luce alcuna, cioè al far della Luna, & un giorno innanci, & un giorno dipoi, che eſſa non pare in alcuna parte illuminata. PHI. Tu dici il uero quanto in l'apparentia,

ma in effetto ha ſempre tutta la meza palla illuminata dal Sole. S O. Come dunque non pare? P H I. Perche mouendoſi la Luna ſempre, diſcoſtandoſi, ò accoſtandoſi al Sole, ſi muta dalla luce, che ſempre illuſtra ſua metà circularmente d'una nell'altra parte, cioè dalla parte ſua ſuperiore, all'inferiore, ò dall'inferiore alla ſuperiore. S O. Qual ſi chiama inferiore, et qual ſuperiore? P H I. La parte della Luna inferiore, è quella, che è uerſo la terra & mira noi, & noi uediamo lei quando è luminoſa tutta, ouero parte di quella: & la ſuperiore è quella che è uerſo il cielo del Sole, che è ſopra eſſa, & nõ la uediamo, ſe ben è luminoſa. una uolta adunque il meſe è tutta la metà inferiore illuminata dal Sole, et noi la uediamo piena di luce: & queſto è nella quintadecima della Luna: perche lei è in fronte al Sole per oppoſito; un'altra uolta è illuminata l'altra metà, cioè la ſuperiore, et queſto è quando ſi congionge al Sole che è ſopra di lei, & illumina tutta la parte ſuperiore: & l'inferiore uerſo noi reſta tutta tenebroſa; & allhora per due di la Luna non appare à noi; nelli altri di del meſe ſi ha diuerſamente l'illuminatione della metà della palla della Luna: perche dalla congiontione principia à mancar la luce dalla parte ſuperiore, & à uenire all'inferiore uerſo di noi à poco à poco, ſecondo ſi ua diſcoſtando dal Sole: ma ſempre tutta la metà è lucida, perche ciò che manca di luce alla parte inferiore, ſi troua nella ſuperiore: che non uediamo ſempre interamẽte tutta la metà della palla; & coſi fa fino alla quintadecima, che allhor tutta la parte inferiore uerſo di noi è lucida, & la ſuperiore tenebroſa. dipoi principia la luce à traſportarſi alla parte

ſuperiore, decreſcendo à poco à poco uerſo di noi, fino alla parte ſuperiore. allhor manca tutta la noſtra parte di luce, & la ſuperiore, che non uediamo, è tutta lucida. SO. Ho bene inteſo il progreſſo della luce della metà de la Luna, & della tenebroſita dell'altra, dalla parte ſuperiore uerſo il cielo all'inferiore uerſo di noi, & il cõtrario ancora. ma dimmi come in quello è ſimulacro dell'anima? PHI. La luce dell'intelletto è ſtabile, & participata nell'anima, ſi fa mutabile, et miſta con tenebroſita: perche è compoſta di luce intellettiua, & di tenebroſita corporea, come la Luna di luce ſolare, & di oſcura corporeita. la mutation della luce dell'anima è come quella della Luna dalla parte ſuperiore all'inferiore uerſo di noi, & al contrario: perche lei qualche uolta ſi ſerue di tutta la luce conoſcitiua, che ha l'intelletto, nell'amminiſtratione delle coſe corporee, reſtãdo tenebroſa totalmente dalla parte ſuperiore intellettiua, nuda di contemplatione, aſtratta di materia, ſpogliata di uera ſapientia, tutta piena di ſagacita, & uſi corporei. &, come quando la Luna è piena, è in oppoſito al Sole, gli aſtrologi dicono che allhora è in aſpetto ſommamente inimicabile col Sole: coſi quãdo l'anima piglia tutta la luce che ha dell'intelletto nella parte inferiore uerſo la corporeita, è in oppoſitione inimicabile con l'intelletto, e totalmente da lui ſi diſcoſta. Il contrario è quando l'anima riceue la luce dell'intelletto, dalla parte ſuperiore incorporea uerſo eſſo intelletto: & s'uniſce con lui, come fa la Luna col Sole, nella congiontione. è ben uero che quella diuina copulatione gli fa abbandonare le coſe corporali, & le cure di quelle: & reſta tenebroſa, come la Luna, dalla parte in=

feriore uerſo di noi. & eſſendoſi aſtratta la contemplatione, e coppulatione dell'anima co l'intelletto, le coſe corporali non ſono prouedute, ne amminiſtrate conuenientemente da lei. ma perche non ſi rouini tutta la parte corporea, per neceſſita ſi parte l'anima da quella congiontione dell'intelletto participando la luce alla parte inferiore à poco à poco, come fa la Luna doppo la congiontione. & quanto la parte inferiore riceue di luce dall'intelletto, tanto manca alla ſuperiore: e perche la perfetta coppulatione non puo ſtare con prouidentia di coſe corporee, ſeguita che l'anima uà mettendo ſua luce, & cognitione nel corporeo, leuandola dal diuino à poco à poco, come la Luna, fin che habbi poſto ogni ſua prouidentia in quello: laſciando totalmente la uita contemplatiua. & allhora è come la Luna nella quintadecima, piena uerſo di noi di luce, & uerſo il cielo di tenebre. Ancor ſeguita che l'anima (come la Luna) ſottrahe ſua luce dal mondo inferiore, ritornando nel ſuperiore diuino à poco à poco, fin che torni qualche uolta à quella total coppulatione, et intellettuale, con integra tenebroſita corporea; et coſi ſucceſſiuamente ſi muta nell'anima la luce intellettuale, d'una parte nell'altra, & l'oppoſita tenebroſita, come nella Luna quella del Sole, con mirabile ſimilitudine. SO. Mi dà ammiratione, & rallegra il uedere quanto ottimamente quel perfetto fattore dell'uniuerſo habbia meſſo il ritratto de dui luminari ſpirituali nelli due luminari ſpirituali celeſti, Sole, & Luna: acciò che uedendo noi queſti, che non ſi poſſono occultare dalli occhi humani, poſſino i noſtri occhi della mẽte uedere quelli ſpirituali: iquali alloro poſ=

ſono eſſere ſolamente manifeſti. Ma à maggiore ſufficientia uorrei, che, ſi come m'hai detto la ſimilitudine della congiontione della Luna col Sole, e dell'oppoſitione loro, mi diceſſi ancor qualche coſa della ſimilitudine de due aſpetti quadrati: che ſi dicono quarti della Luna: l'uno ſette di dopò la congiontione, et l'altro ſette di dopò l'oppoſitione: ſe hanno forſe qualche ſignificatioue nella mutatione dell'anima. PHI. *Ancora l'hanno, perche quelli quadrati ſono quando puntalmente la Luna ha la meza luce nella parte ſuperiore, & l'altra meza nell'inferiore. Onde gli aſtrologi dicono ch'el quadrato è aſpetto di meza inimicitia, e litigioſo: che eſſendo le due parti contrarie eguali fra loro, e con egual parte nella luce, litigano qual d'eſſe pigliara il reſto. & coſi, quando la luce intellettuale dell'anima è egualmente partita nella parte ſuperiore della ragione, ouer nella mente, & nella parte inferiore della ſenſualita, litiga l'una con l'altra, qual di loro habbia à dominare, ò la ragione la ſenſualita, ò la ſenſualita la ragione.* SO. *Et che ſignifica eſſer li due quarti?* PHI. *L'uno è dipoi la congiontione, & da lei principia à ſuperare la parte inferiore la ſuperiore nella luce, & coſi è nell'anima quando uiene dalla coppulatione alla oppoſitione: che dipoi che tutte due le parti ſono eguali nella luce, la ſuperiore è ſuperata dall'inferiore: perche la ſenſualita uince la ragione. L'altro è dopò l'oppoſitione: e dallei principia à ſuperare nella luce la parte ſuperiore, che non uediamo, l'inferiore che uediamo. & coſi è nell'anima quando uiene dall'oppoſitione alla coppulatione intellettuale: perche poſcia che tutte due le parti ſon nella luce*

eguali,principia à ſuperare la parte ſuperiore intellettiua,& uincere la ragione la ſenſualita. S O. Queſta non mi par già che fuſſi gionta da laſciare. Dimmi ancor ſe hai pronta alcuna ſimilitudine alli quattro aſpetti amicabili della Luna al Sole, cioè due ſeſtili,& due trini,ne la mutation dell'anima? P H I. Il primo ſeſtile aſpetto de la Luna al Sole,e à cinque di della congiontione,et è amicabile: perche la parte ſuperiore participa ſenza litigio della ſua inferiore: però che la ſuperiore ancor uince, & l'inferiore gli è ſottopoſta. coſi è nell'anima,quando eſcie della copulatione,ella participa un poco di ſua luce alle coſe corporee per il lor biſogno, ſuperando nientedimeno la ragione il ſenſo. & però le coſe corporee allhor ſon piu magre; & però dicono gli aſtrologi giudicatori dell'abbondantie corporee,che è aſpetto d'amicitia diminuita. Il primo aſpetto trino della Luna al Sole,è à dieci di della congiontione: & la maggior parte della luce,è già uerſo di noi: pur la ſuperiore nõ reſta nuda di luce, ma è ſuggetta all'inferiore. & coſi è nell'anima,quãdo uà dal primo quarto all'oppoſitione: che auẽga che la ragione non reſti ſenza luce, pur il piu delle uolte s'opera nelle coſe corporee ſenza litigio. & perche allhor le coſe corporee ſono abbõdanti,propriamẽte gli aſtrologi chiamano il trino aſpetto d'amicitia perfetta. Il ſecondo trino della Luna col Sole è à uinti di della congiontione dopò l'oppoſitione, innanci al quadrato ſecondo: et già la luce ſi uà participãdo nella parte ſuperiore,che era tutta tenebroſa nell'oppoſitione: ma ſenza litigio,la parte maggiore della luce è ancor nella parte inferiore uerſo di noi. Coſi è nell'anima quãdo che dal corporeo (alquale

è tutta dedita) uiene à dare una parte di se alla ragione & all'intelletto: talmente, che essendo ancora piu abbondanti le cose corporee, si congionge con loro lo splendore intellettuale: & uiene ad essere secondo aspetto d'intera amicitia, appresso gli astrologi. Il secondo aspetto sestile della Luna col Sole, è alli XXV. di ancora dalla congiontione dopo il secondo quadrato innanci alla congiontione succedente. & in quella parte superiore gia haueua recuperata la maggior parte della luce, ancora che restassi all'inferiore sufficiente parte di luce: ma in tal modo, che senza contrasto è sottoposta alla superiore. & cosi nell'anima, quando dalle cose corporee è conuertita, non solamente è atta à far la ragione equiualente al senso, ma à farla superiore, senza litigio del senso: quantũque gli resti prouidentia delle cose corporee, secondo il bisogno loro, sottomesso alla retta mente: ma perche in tal caso le cose corporee sono pur magre, gli astrologi, giudicando quelli, il chiamano aspetto d'amicitia diminuita. Dipoi, da questo quarto, & ultimo aspetto amicabile, se l'anima tende al spirituale, uiene alla diuina coppulatione; che è somma sua felicita, & diminutione delle cose corporee. A questo modo, ò Sophia, l'anima è numero, che se stesso muoue, in moto circulare: & il numero de numeri è quanto il numero delli aspetti lunari col Sole, che sono sette, & la congiontione è la decima unita, principio & fine delli setti numeri, come quella è principio è fine de sette aspetti. SO. Resto contenta del simulacro lunare all'anima humana; uorrei sapere se hai alcuna similitudine nell'eclissi della Luna alle cose dell'anima. PHI. Ancora in questo il pittor del mondo non

fu negligente. L'eclissi della Luna è per interpositione della terra fra lei, et il Sole che gli da la luce, per ombra della quale la Luna d'ogni parte resta tenebrosa, cosi dal l'inferiore, come dalla superiore: & si dice eclissata, peroche totalmente perde la luce d'ogni sua meta; cosi interuiene all'anima quãdo s'interpone il corporeo, & terrestre fra lei, e l'intelletto, che perde tutta la luce che dal l'intelletto riceueua, non solamente dalla parte superiore, ma ancora dall'inferiore attiua, & corporea. SO. A che modo si puo interporre il corporeo fra lei, è l'intelletto? PHI. Quando l'anima s'inclina oltre à misura alle cose materiali e corporee, & s'infanga in quelle, perde la ragione, e la luce intellettuale in tutto; peroche non solamente perde la coppulatione diuina, & la contemplatione intellettuale; ma ancora la uita sua attiua si fa in tutto irrationabile, e pura bestiale: & la mente, ò ragione non ha loco alcuno, ancora nell'uso delle sue lasciuie. Onde l'anima si miserabile eclissata del lume intellettuale, è equiperata all'anima de gli animali bruti, & è fatta della natura loro. & di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere, & di bruti animali. E ben uero, che cosi come la Luna qualche uolta è tutta eclissata, & qualche uolta parte di lei, cosi l'anima qualche uolta perde in tutti gli atti l'intellettuale luce, e qualche uolta non in tutti, è fatta bestiale. Ma sia come si uoglia, la bestialita in tutto, ouero in parte è somma destruttione, & sommo diffetto dell'anima; e per questo dice Dauid à Dio pregando, libera da destruttione l'anima mia, e dal potere esser de cani unica. SO. Mi piace non poco questo residuo del simula=

cro dell'anima corrotta, oſcura, & beſtiale, all'ecliſ-
ſata Luna. Solamente uorrei ſapere ſe l'eccliſſi del Sole
ha ancora qualche ſimile ſignificatione. PHI. L'ecliſſi
del Sole non è diffetto di luce nel corpo d'eſſo Sole, come
l'ecliſſi della Luna: peroche il Sole mai ſi truoua ſenza
luce: conciosia che quella ſia ſua propria ſuſtantia: ma
il diffetto è in noi altri terreni, che per l'interpoſitione
della Luna in mezo di lui, & noi, ſiamo priui della ſua
luce, & rimaniamo oſcurati. SO. Queſto intendo: ma
dimmi qual ſomiglianza ha con l'intelletto? PHI. Coſi
l'intelletto non è mai priuo ne diffettuoſo di luce ſua in-
tellettuale, come interuiene all'anima: peroche la luce
intellettiua è dell'eſſentia dell'intelletto, ſenza ilquale nõ
harebbe eſſere, & nell'anima è participata da eſſo intel
letto. Onde per l'interpoſitione della terreſtre ſenſuali-
ta fra lei, & l'intelletto, al modo della Luna s'ecliſſa, et
fa oſcura, & priua di luce intellettuale (come t'ho det-
to.) SO. Ben ueggo che ſono ſimili il Sole, & l'intellet
to nella priuatione del diffetto in ſe medeſimi: ma nel dif
fetto di luce, che cauſa l'ecliſſi ſolare in noi, per inter
poſitione della Luna fra noi & eſſo, qual ſomiglianza
ha egli con l'intelletto? PHI. Coſi, come interponendo-
ſi la Luna fra il Sole, & noi altri terreni, ne fa manca-
re la luce del Sole, riceuendola lei tutta nella ſua parte ſu
periore, reſtando à noi l'altra inferiore oſcura: coſi quã
do s'interpone l'anima fra l'intelletto, & il corpo, cioè
coppulandoſi, & uniendoſi cõ l'intelletto, riceue l'anima
tutta la luce intellettuale nella ſua parte ſuperiore, &
dalla parte inferiore corporea reſta oſcura; & il cor-
po da lei non illuminato, perde l'eſſere, & lei ſi diſſolue

da lui, & questa è la felice morte, che causa la coppulatione dell'anima con l'intelletto; laquale hanno gustata i nostri antichi beati, Moise, & Aron, & gli altri: de quali parla la sacra scrittura, che morirono p bocha di Dio, baciando la diuinita, come t'ho detto. SO. Mi piace la similitudine: e bene è giusto che uniendosi cosi perfettamente l'anima col diuino intelletto, si uenga à dissoluere dalla colligatione, che ha col corpo: in modo che q̃sto eclissi è solamente del corpo, & non dell'intelletto, che è sempre immutabile: ne ancor dell'anima, che si fa in quello felice; cosi come l'eclissi del Sole è solamẽte à noi, & nõ al Sole, che mai s'oscura, ne alla Luna, che allhora piu presto riceue, & cõtiene nella sua parte superiore tutto il lume del Sole. Dio facci adunque nostre anime degne di cosi felice fine. Ma dimmi, ti prego, essendo essa anima spirituale, che difetto, ouero passione ha in se, che faccia farle tante mutationi, un'hora uerso il corpo, un'altra uerso l'intelletto? che della Luna il moto locale discosto dal Sole è cagione manifesta di sue mutationi uerso il Sole, & uerso la terra: laqual cagione non si truoua nell'anima spirituale. PHI. La cagione di tante mutationi nell'anima è il gemino amore, che in lei si truoua. SO. Che amore è quel che ha l'anima, & come è gemino? PHI. Essendo nell'intelletto diuino la somma, & perfetta bellezza, l'anima, che è uno splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale, sua superiore origine: come s'innamora la femina imperfetta del maschio suo perficiente; & desidera farsi felice nella sua perpetua unione: cõ questo si gionta un'altro amore gemino dell'anima al mondo corporeo à lei inferiore, come

del maſchio alla femina, per farlo perfetto, imprimendo in lui la bellezza, che piglia dall'intelletto mediãte il primo amore; come che l'anima ingrauidata della bellezza dell'intelletto, la deſidera parturire nel mondo corporeo, oueramẽte piglia la ſemenza d'eſſa bellezza, per farla germinare nel corpo: ouero, come artifice, piglia gli eſſempi della bellezza intellettuale, per ſcolpirli al proprio ne i corpi: il che non ſolamẽte accade nell'anima del mõdo, ma quel medeſmo interuiene all'anima dell'huomo col ſuo intelletto nel picciol mondo. Eſſendo adunque l'amore dell'anima humana gemino non ſolamente inclinato alla bellezza dell'intelletto, ma ancora alla bellezza ritratta nel corpo; ſuccede qualche uolta, che eſſendo grãdemente tirata dall'amore della bellezza dell'intelletto, laſcia del tutto l'amoroſa inclinatione del corpo, tãto che ſi diſſolue totalmente da quello; & ne ſegue à l'huomo la morte felice coppulatiua, (come t'ho detto nell'ecliſſi del Sole) & qualche uolta le interuiene il contrario, che tirata piu del douere dall'amore della bellezza corporea ci laſcia del tutto l'inclinatione & amore della bellezza intellettuale, & in tal modo s'aſconde dall'intelletto ſuo ſuperiore, che ſi fa in tutto corporea, & oſcura di luce, e bellezza intellettiua, come t'ho detto nell'ecliſſi lunare. qualche altra uolta l'anima opera per tutti due gli amori, intellettuale, & corporeo: ouero con temperamento, & equalita: & allhora la ragione litiga con la ſenſualita, (come t'ho detto ne due aſpetti quadrati della Luna al Sole) ouero declina à uno delli amori, come t'ho detto, ne quattro aſpetti amicabili, due trini, et due ſeſtili. e quãdo la declinatione è all'amore intellettuale, ſe è pocha la

declinatione è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, & ancora cō lo stimolo della sensualita l'huomo si chiama continente: & se declina molto all'intellettuale amore, e non resti lo stimolo del sensuale, l'huomo si chiama temperato. Ma se declina piu all'amor corporale, è il contrario: che declinando poco, & che ancora resti qualche resistentia dell'intellettuale, l'huomo si chiama incontinente: & se declina molto, in modo, che l'intelletto non faccia resistentia alcuna, l'huomo si chiama intemperato. SO. Non poco mi satisfa questa cagione delle mutationi dell'anima, cioè l'amore della bellezza intellettuale, & quel della bellezza corporea: & di qui uiene che cosi come nell'huomo si truouano due amori diuersi, cosi si truouano due diuerse bellezze intellettuali, & corporali; & conosco quanto la bellezza intellettuale è piu eccellente che la corporale, & quanto è meglio l'ornamento della bellezza intellettiua, che quel della corporea: ma solo mi resta saper da te, se forse la Luna, come l'anima, ha queste amorose inclinationi uerso il Sole, & uerso la terra, se forse ancora in questo la Luna è dell'anima simulacro. PHI. Senza dubbio è simulacro, che l'amore, che la Luna ha al Sole, da cui sua luce, uita, & perfettione depende, è come di femina al maschio, & quello amore la fa essere solicita à l'unione del Sole. ha ancora la Luna amore al mondo terreno, come maschio à femina per farlo perfetto con la luce, e influentia, che riceue dal Sole, & però fa sue mutationi simili à quelle dell'anima, lequali non dichiaro per essempi per non essere piu longo in questa materia. solamēte ti dico che come trasporta l'anima con sue mutationi la luce dell'intelletto nel

mondo corporeo, per l'amore che ha à tutti due, così la Luna trasferisce la luce del Sole nel mondo terreno per l'amore che ha à tutti due. SO. Questo resto di conformità mi piace, & certo di questa materia assai m'hai acquietata la mente. PHI. Ti pare ò Sophia per questa lõga interpositione di consentire, che l'anima nostra quando contempla con intẽtissimo amore, & desiderio in uno oggetto, possi & soglia abbandonare i sensi con altre uirtu corporee? SO. Si puo senza dubbio. PHI. Nõ è dunque giusta la tua querela contra di me, che quando tu ò Sophia m'hai ueduto rapito dal pensiero senza sentimenti, era allhora mia mente con tutta l'anima si ritirata à contemplare l'immagine di tua bellezza, che, abbandonati il uedere & l'udire insieme col mouimento, solamente quello che hanno ancora gli animali bruti, mi portaua per quella uia, laquale prima da me fu desiderata: si che se lamentar ti uuoi, lamentati pur di te, che à te stessa hai serrate le porte. SO. Pur mi lamento che possi, & uaglia in te piu, che mia persona, l'imagine di quella. PHI. Puo piu: perche gia la rappresentatione di dẽtro all'animo precede à quella di fuore, peroche quella per essere interiore se è gia insignorita di tutti gli interiori: ma poi giudicare ò Sophia, che se tua imagine riceuerti seco non uuole, sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia riceuesse. SO. Aspera mi dipingi ò Philone. PHI. Anci ambitiosissima, che rubi me, te, & ogni altra cosa. SO. Almanco ti sono utile, & salutifera, ch'io ti leuo molte cogitationi fastidiose, & malenconiche. PHI. Anci uelenosa. SO. Come uelenosa? PHI. Velenosa di tal ueleno, che mãco se gli truoua remedio, che à niuno de cor-

porali toschi: che cosi come il ueleno ua dritto al cuore, e de li non si parte fin che habbi consumati tutti i spiriti, i quali gli uanno dietro, & leuando i polsi, & infrigidando gli estremi, leua totalmente la uita, se quache remedio esteriore non se gli approssima; cosi l'immagine tua è dentro della mia mente, e de li mai si parte attrahendo à se tutte le uirtu & spiriti, & con quelli insieme la uita totalmente leuerebbe; se non che la tua persona essistente di fuora, mi recupera gli spiriti & i sentimenti, leuandoli di mano la preda, per intertenermi la uita. SO. Bene dunque ho detto, dicendo ch'io ti sono salutifera: che se mia assente imagine t'è ueleno, io presente ti sono triaca. PHI. Tu hai leuata la preda alla tua immagine, perche lei ti leua, & prohibisce l'intrata; & in uerita non l'hai fatto per beneficarmi, anci per paura: che se finisse mia uita, finiria ancora con lei il tuo ueleno; & perche uuoi che la mia pena sia durabile, non uuoi consentire ch'el ueleno di tua immagine mi doni la morte, che ql dolor è maggiore quanto è piu diuturno. SO. Non so concordare i tuoi detti, ò Philone: una uolta mi fai diuina, & da te molto desiderata; & unaltra uolta mi truoui uelenosa. PHI. L'uno, & l'altro è uero: & tutti due possono stare insieme: peroche in te la uelenosita dalla diuinita è causata. SO. Come è possibile che da bene uenga male? PHI. Puo interuenire, ma indirettamẽte; perche ui s'interpone il desiderio insatiabile. SO. A che modo? PHI. La tua bellezza in forma piu diuina che humana à me si rappresenta; ma per essere sempre accompagnata d'un pongitiuo, & insatiabile desiderio, si conuerte di dentro in uno pernitioso, & molto furioso

ueleno;

ueleno; si che quanto tua bellezza è piu eccessiua, tanto produce in me piu rabbioso, & uelenoso desio; la presentia tua m'è triaca, solamente perche mi ritiene la uita, ma non per leuar la uelenosita, e la pena: anci la prolonga, & fa piu durabile: però che uederti mi prohibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardente desiderio, & riposo à mia affannata uita. SO. Di questa alienatione assai buon conto hai dato; ne io uoglio piu esaminarla; che per altro t'ho chiamato, & altro da te uoglio. PHI. Che altro? SO. Ricordati della promessa che già due uolte m'hai fatto, di darmi notitia del nascimento dell'amore e di sua diuina progenie; & ancor significasti uolermi mostrare suoi effetti nelli amanti; il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inuiato per cose che importino: dunque da opera di satisfare alla promissione. PHI. In termine mi truouo che ho piu bisogno di cercare credentia, che di pagare cioè che ho à dare; se mi uuoi far bene, aiutami à far debiti nuoui, e nõ mi costringere à pagar i uecchi. SO. Che bisogno è il tuo? PHI. Grande. SO. Di che? PHI. Qual maggior che di trouar remedio à mia crudelissima pena? SO. Vuoi ch'io ti consigli? PHI. Da te sempre uorrei e consilio, & aita. SO. Se del poco ti fai buon pagatore, sempre che uorrai assai, ti sara fidato à credentia: perche il buõ pagatore è possessore dell'altrui. PHI. In poco dunque stimi quel che domandi. SO. In poco à rispetto di quel che domandi tu. PHI. Perche? SO. Però che è manco à te dare quel che puoi dare, che hauere ciò che non puoi hauere. PHI. Questa medesima ragione costringerebbe te à darmi prima rimedio, tanto piu che il beneficio sa=

rebbe mutuo. ciascuno debbe dare di quel ch'egli ha, & riceuere di quel che gli manca, e di che ha bisogno. S O. A questo modo ne il tuo sarebbe pagare, ne far gratia: però ch'io ueggo che gia di nuouo uuoi uedere quel che gia hai promesso: paga una uolta il debito, e dipoi parlerai à che modo si debbono contribuire i mutui beneficij. P H I. Son pur molti debiti, nō però promessi. S O. Dimmene qualcuno. P H I. Soccorrere alli amici del possibile, nō ti par debito? S O. Gratia sarebbe, nō debito. P H I. Gratia sarebbe soccorrere à i forestieri che nō sono amici; ma alli amici, è debito; et nō farlo sarebbe uitio d'infedelita, crudelta, et auaritia. S O. Ancor che questo fusse debito, nō mi negarai gia, che fra i debiti, il promesso si debba pagar prima, ch'il nō promesso. P H I. Ancor questo nō ti uoglio consentire; però che di ragione prima si debbe pagare quel che in se è debito, et nō promesso; che quel che solamente la promissione il fa debito: perche in effetto il debito senza promessa, precede alla promessa senza debito; mira che dar tu remedio alla terribil pena mia è uero debito, poi che noi siamo ueri amici, benche nō l'habbi promesso; ma la promissiō mia nō fu per debito, anci di gratia, ne à te è molto necessaria, che gia nō è per ricuperarti di pericolo, ò dāno, ma solamente per darti qualche diletto, et satisfattione di mēte. debbe dunque precedere il tuo debito nō promesso, quel di mia libera promissione. S O. La promessa solamente è quella che fa il debito, senza hauer bisogno d'altro obligo. P H I. Piu giusto è che il debito solamēte facci la promissione, senza esser bisogno il promettere. S O. Quādo ben fusse cosi, come dici, non uedi tu che cio ch'io uoglio da te, è la

theorica dell'amore; et quel che tu uuoi da me è la pratica di quello; & nō puoi negare che sempre debbe precedere la cognitione della theorica all'uso della pratica: perche nelli huomini la ragione è qlla che indrizza l'opera. et hauendomi gia dato qualche notitia dell'amore, cosi di sua essentia, come di sua cōmunita, parrebbe che mancasse il principale, se ne mācasse la cognitione di sua origine, et effetti: si che senza ponerui interuallo, dei dar perfettione à quel, che hai gia cominciato, e porger satisfattione à questo residuo del mio desiderio; perche, se tu (come dici) rettamente m'ami, piu l'anima che il corpo amar dei: dunque nō mi lassar irresoluta di si alta e degna cognitione; e se uuoi dire il uero, concederai che in questo sta il debito tuo, insieme con la promissione: si che à te tocca prima il pagamento; e s'el mio non succedera, allhor con maggior ragione ti potrai lamentare. PHI. Non ti si puo resistere, ò Sophia: quando penso hauerti leuato tutte le uie del fuggire, tu ne fuggi per nuoua strada, si che bisogna far quel che ti piace, & la principal ragione, è ch'io son l'amante, è tu sei l'amata: & à te tocca darmi la legge, & à me con esecutione osseruarla. & gia io in questo ti uoleuo seruire, et dirti (poi ch'el ti piace) qualche cosa dell'origine, et effetti dell'amore, ma non mi so risoluere à che modo habbia à parlar di lui, ò laudandolo, ouer uituperandolo; della laude è degna sua grandezza, e del biasimo sua feroce operatione, uerso di me massimamente. SO. Di pur il uero sia in laude, ò in uituperio, che non puoi errare. PHI. Lodare chi mal fa non è giusto, uituperare chi molto puo è pericoloso; son ambiguo, ne mi so determinare.

dimmi tu, ò Sophia quale è il men male. SO. Manco male è sempre il uero, che il falso. PHI. Men male è sempre il securo, che il pericoloso. SO. Sei philosopho, et hai paura di dir la uerita? PHI. Se ben nõ è d'huomo uirtuoso dire la bugia (quando ben fusse utile) non però è di huomo prudente dir la uerita, qual ne porga danno, & pericolo. perche il uero, il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo, e temerita parlarne. SO. Non mi par già honesto timore quel di dire il uero. PHI. Nõ ho paura di dir la uerita, ma del danno che di dirla mi potrebbe interuenire. SO. Essendo tu cosi saettato dall'amore (come dici) che paura hai piu di lui, che mal ti puo far che già non t'habbia fatto? & in che ti puo offendere, che già non t'habbia offeso? PHI. Nuoua punitione temo. SO. Che temi che ti possa esser nuouo? PHI. Temo che non m'interuenga quel che gia interuenne à Homero, ilquale per cantare in disfauor dell'amore perse la uista. SO. Horamai non bisogna che tu temi di perderla, che già l'amor (senza hauer tu detto mal di lui) te l'ha leuata, che poco innanci passasti di qui con gli occhi aperti, & non mi uedesti. PHI. Se solamente per condolermi con me stesso del torto, che mi fa l'amore, e del tormento che mi dà, mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista, che fara se publicamente il biasmaro, & sue opere uituperero? SO. Homero con ragion fu punito, però che lui diceua male iniustamente di chi non gli haueua fatto alcun male: ma se tu dirai male dell'amore, il dirai con giustitia; però ch'ei ti tratta peggio che può. PHI. I possenti, che non son benigni, piu con furia che con ragione dãno le pene; & di me giustamente piglie=

ria maggior uendetta che d'Homero, però che io ſon de ſuoi ſudditi, & Homero non era, & ſe puni lui ſolamente per hauere uſato diſcorteſia, molto piu grauemẽte punirebbe me, & per diſcorteſia, & per inobedientia. SO. Di pure, & ſe uedrai, che ſi ſdegni contra di te, diſdirai cio che hai detto, & gli domandarai perdono. PHI. Tu uorreſti ch'io faceſſi eſperientia della ſanita, come fece Steſicoro. SO. Che fece Steſicoro? PHI. Cantò contra l'amore d'Helena, & Paris, uituperandolo: & hauuta la medeſima pena d'Homero, che perſe la uiſta, conoſcendo la cagione di ſua cecita, qual non conobbe Homero, ſi ricomperò incõtinente, facendo uerſi contrarij à i primi in laude, & fauor d'Helena, & del ſuo amore; onde ſubitamente amor gli reſtitui la uiſta. SO. Horamai puoi dire cio che ti piace, che ſecondo mi pare già ſai come Steſicoro il modo di ricomperarti. PHI. Non li ſperimentero gia io, che ſo che uerſo me ſarebbe l'amor piu rigoroſo che non fu uerſo lui: che l'errore de proprij ſerui maggior furia mena, & à piu crudelta prouoca i ſignori. ma in queſto uoglio eſſer piu ſauio, che non furono tutti due loro; al preſente parleremo con ogni reuerentia di ſua origine, & di ſua antiqua geneologia; ma delli effetti ſuoi buoni, & cattiui, per adeſſo nõ ti diro coſa alcuna; in modo che nõ hauero occaſione di laudarli per paura, ne di uituperarli con audacia. SO. Non uorrei gia che laſciaſſi queſta noſtra narratione imperfetta, che coſi come il principio dell'amore conſiſte nella ſua origine, coſi il fine ſuo conſiſte ne ſuoi effetti; & ſe la paura non ti laſcia dire ſuoi difetti, di almanco le lode; forſe per queſta uia potrai impetrar gratia di reconci-

liarti seco, & fartelo beniuolo: che coloro che in dar le pene sono intemperati, in far le gratie sogliono essere liberali. PHI. Si, se fussero uere lode, ma non essendo, sarebbe adulatione. SO. A` ogni modo bisogna lusingar chi puo piu. PHI. Se adulare i benefattori è cosa brutta, quanto piu i malfattori? SO. Lasciando da parte la tua passione, & il conto che è fra te, & l'amore, fammi intendere, ti prego, ueramēte quali delli effetti d'amore credi sien piu, ò i buoni degni di laude, ouero i uituperabili? PHI. Se in quel ch'io dirò ne amministrera piu la uerita, che la passione, trouero in lui molte piu lode, che biasmi: e nō solamente di numero, ma ancora di piu eccellentia. SO. Adunque, se in qualita, e quantita i buoni effetti d'amore eccedeno i cattiui, di pure ogni cosa, che piu presto impetrarai gratia da lui per far palese i suoi gran beneficij, che nō pena per dir con uerita suoi pochi maleficij; & se l'amore è del numero delli dei celesti spirituali (come si dice) nō gli debbe dispiacere il uero: perche la uerita è sempre annessa, & congionta alla diuinita, et sorella di tutti gli dei. PHI. Per la giornata d'hoggi basta assai parlare del nascimento dell'amore; restara per un'altra il dire de suoi effetti, cosi buoni, quanto cattiui. forse allhor deliberero compiacerti, & dire ogni cosa. & se l'amore contra di me s'infuriara, gl'interponero la uerita per placarlo, che glie sorella, & tu che gli sei figlia, et somigli à sua madre. SO. Ti ringratio dell'offerta, & intercessione t'offero; & perche il giorno non se ne uada in parole, di s'ei nacque, quando nacque, doue nacque, di chi nacque, & perche nacque questo strenuo antico, & famosissimo Signore. PHI. Non manco

ſauia, che breue, et elegante mi pare ò Sophia queſta tua dimanda del naſcimento dell'amore, ne i cinque membri che hai diuiſi: e gli ſpianerò per uedere ſe t'ho inteſo. SO. So ben che m'intẽdi, ma piacere mi farai ſe gli ſpiani. PHI. Tu prima domandi ſe l'amore è generato, & d'altrui proceduto, ò ueramente ſe è ingenito, ſenza mai hauere hauuto dependentia d'alcuno anteceſſore. Domãdi ſecondo quando nacque, poſto che ſia generato, & ſe forſe ſua ſucceſſione, ò dependentia fu ab eterno, ouero temporale. et ſe temporale, in qual tempo nacque: ſe forſe nacque al tempo della creatione del mondo, et produttione di tutte le coſe; ouer dipoi in qualche altro tempo. Il terzo, che dimandi, è del luogo, nel quale nacque; & in qual d'i tre mondi ha hauuto origine; ſe nel mondo baſſo, & terreſtre, ouer nel mondo celeſte, ò forſe nel mondo ſpirituale; cioè l'angelico, & diuino. Per quarto, domandi quali furono i ſuoi parenti, cioè ſe ha hauuto ſolamente padre, ò ſolamente madre, oueramente ſe di tutti dui nacque, & chi furono; ſe diuini, ò humani, ouer d'altra natura: & di loro ancora, quale è ſtata ſua geneologia. & ultimamente, per quinto uuoi ſapere il fine, per ilquale nacque nel mondo: & qual biſogno il fece naſcere: però che la cauſa finale è quella per laquale ogni coſa prodotta, fu prodotta; & il fine del prodotto, è il primo nell'intẽtione del producente, ſe bene è ultimo in ſua eſecutione. ſon queſti ò Sophia i cinq; tuoi queſiti circa il naſcimento d'amore? SO. Queſti ſono certamente. io ho fatta la dimanda, ma tu l'hai in tal modo ampliata, che mi dai bona ſperãza della deſiderata riſpoſta; che come le piaghe bẽ aperte, e ben uedute ſi curano

meglio, cosi i dubbij, quando son ben diuisi, e smembrati, piu perfettamente si solueno. uegniamo dunque alla cõclusione, che con desiderio l'aspetto. PHI. Tu sai che hauendo à determinare cose pertinenti al nascimento dello amore, bisogna presupporre che lui sia, e saper qual sia sua essentia. SO. Che l'amor sia è manifesto, et ciascuno di noi puo far testimonio del suo essere. & non è alcuno che in se stesso nol senta, & nol ueda: & qual sia l'essentia sua, mi pare che assai m'habbi detto quel giorno, quãdo parlamo d'amore, & desiderio. PHI. Nõ mi par gia poco che tu confessi sentire in te stessa che amor sia, ch'io timido staua che tu per mancamento d'esperientia non mi domandasse del suo essere dimostratione; laquale à persona che nol sente (come di te presumessi) non sarebbe facile di fare. SO. Gia in questa parte t'ho leuato lo affanno. PHI. Presupposto che amor sia, hai tu ben à mẽte le cose pertinenti alla cognitione di sua essentia, secondo che l'altro giorno parlamo? SO. Credo ben ricordarmi, nientedimeno, sel nõ t'è graue, uorrei che in breue mi replicassi quel di che mi bisogna hauer memoria pertinente all'essentia dell'amore, perche io meglio intenda cio che dirai del suo nascimento. PHI. Ancor uolentieri di questo ti cõpiaceria, ma nõ ben mi ricordo di quelle cose. SO. Buona fama ti dai d'hauer buona memoria: se delle cose tue nõ ti ricordi, come ti ricorderai dell'altrui? PHI. Se altri mia memoria possiede, come mi può ella seruire nelle cose mie? e se di me nõ mi ricordo, come uoi ch'io mi ricordi de passati ragionamẽti? SO. Mi par istrano, che de i detti che hai saputo formare nõ ti possi ricordare. PHI. Quãdo teco allhor parlaua, la mẽte formaua

le ragioni, e la lingua le parole che mandaua; ma gli occhi, & l'orecchie al contrario operando tirauano dentro dell'anima la tua immagine, i tuoi gesti, insieme cõ le tue parole, & accenti; i quali solamente nella memoria mi restano impressi; sol questi sono miei, & gli miei sono alieni: se alcuno uolesse, di questi che da te uengono mi ricordo: di quelli da me mandati per la bocca fuor della mente, & della memoria, ricordisene chi gli piace. SO. Sia come si uoglia, la uerita è sempre una medesima. se questo, che in questo caso l'altro giorno m'hai detto, è stato il uero, quando ben la memoria non ti seruisse in replicarlo, ti seruira la mente in porgere di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerita. PHI. Questo credo bene che si potra fare, ma nõ gia in quel modo, forma, & ordine del passato: ne cõterrò quelle particularita, che in effetto non me ne ricordo. SO. Dille pure al modo che ti piace, che la diuersita della forma nõ importa poscia che una medesima è la sustantia. & io che delle cose tue piu che tu mi ricordo, t'appontarò in quelle parti, che ti uedrò lasciare, ò mutare. PHI. Poi che uuoi ch'io ti dica quel che sia amore, tel dirò pianamente, & uniuersalmẽte. Amore in cõmune uuol dire desiderio d'alcuna cosa. SO. Questo è un diffinire ben piano: & dire il potresti piu breuemente, dicendo solamente ch'amore è desiderio: che essendo desiderio, bisogna che sia di qualche cosa desiderata; cosi come l'amore è di qualche cosa amata. PHI. Tu dici il uero, ma pure la dichiaratione non è difetto. SO. Si, ma se tu diffinisci amore in cõmune essere desiderio, ti bisogna cõcedere che ogni amor sia desiderio, et ogni desiderio sia amore. PHI. Cosi è, peroche la dif=

finitione si conuerte col diffinito, & tanto comprende l'uno, quanto l'altro. SO. Altramente mi ricordo che mi hai l'altro giorno argumentato, cioè, che l'amore non è sempre desiderio: peroche molte uolte è delle cose che si hanno, & sono, come amare padre, figliuoli, & la sanità, che si ha, & le ricchezze, chi le possiede, ma il desiderio è sempre di cose che non sono, & se sono non l'habbiamo; che quel che manca si desidera, che sia se non è, & che si habbi, se nõ se ha; ma le cose, ò persone che amiamo, molte uolte sono, & le possediamo, & quelle che nõ sono mai amiamo. dunque come dici che ogni amore è desiderio? PHI. Ancora mi uiene in memoria che habbiamo prima diffinito altramente l'amore ch'el desiderio: perche dicemmo il desiderato essere affetto uolontario d'essere, ò hauere la cosa stimata buona che manca, & l'amore essere affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona, che manchi: nondimeno habbiamo poi dichiarato, che benche il desiderio sia della cosa che manchi, in ogni modo presuppone, cosi come l'amore, qualche essere, che auuenga che manchi in noi, ha essere appresso gli altri, ouero in se stessa, se non in atto, in potentia; & se non ha essere reale, l'ha al manco immaginario, & mentale, & hauiamo mostrato che l'amore, non ostante che qualche uolta sia di cosa posseduta, nondimeno presuppone sempre qualche mancamento di quella, come fa il desiderio. & questo è, ò perche l'amante non ha ancora perfetta unione con la cosa amata, onde ama, & desidera perfetta unione con quella, oueramẽte perche benche la possegga, & fruisca di presente, gli manca la futura fruitione di quella, & però la disia; si che in ef-

fetto ben ſpeculato il deſiderio & l'amore è una mede=ſima coſa, non oſtante che nel modo del parlare del uulgo ciaſcuno habbia qualche proprieta, come hai detto, & però nel fine di quel noſtro parlamento habbiamo diffinito l'amore eſſere deſiderio d'unione con la coſa amata, & habbiamo dichiarato à che modo ogni deſiderio è amore, & ogni amore è deſiderio, & ſecondo quello al preſente t'ho diffinito in commune l'amore, che è deſiderio de alcuna coſa. SO. Eſſendo l'amore, & deſiderio due uocaboli, che molte uolte ſignificano diuerſe coſe, non ſò come gli poſſi fare uno medeſimo nella ſignificatione, che ancora che ſi poſſi dire una medeſima coſa amare, & deſiare, par che ſignifichino due diuerſi affetti dell'anima in quella coſa. Perche uno pare che ſia d'amare la coſa, l'altro di deſiarla. PHI. Il modo di parlare ti fa parere queſto, & gia ſono alcuni moderni theologi che fanno qualche eſſentiale differentia fra l'uno, & l'altro, dicendo che l'amore è principio di deſiderio, perche amandoſi prima la coſa, uienſi à diſiare. SO. Con qual ragione fanno l'amore principio di deſiderio? PHI. Prima diffiniſcono l'amore eſſere complacentia nell'animo della coſa che par buona, & che da quella complacentia procede il deſiderio della coſa che compiace, ilqual deſiderio è moto in fine, ò coſa amata; ſi che l'amore è principio del moto deſideratiuo. SO. Queſto amore ſara delle coſe, che mancano, & non ſi poſſeggono, al qual ſeguita puoi il moto del deſiderio: ma l'amore delle coſe gia poſſedute, che non puo eſſere principio di moto deſideratiuo, che coſa dicono queſti che ſia? PHI. Dicono che coſi come l'amore della

cosa che manca è complacentia di quella prouetione nel l'animo dell'amante, & principio del moto del desiderio: cosi l'amore nella cosa posseduta, non è altro che il gaudio, & dilettatione, che si ha per la fruitione della cosa amata, & che è fine e termine del moto del desiderio, & sua ultima quiete. SO. Dunque costoro fanno due specie d'amore, l'uno principio del moto desideratiuo, ilquale è delle cose nō possedute; l'altro fine, e termine del gaudio & dilettatione, ilquale è delle cose possedute; & questo ultimo bene par che sia altro ch'el desiderio, peroche gli succede: pur il primo nō pare cosi diuerso dal desio. peroche l'uno, & l'altro è delle cose che mancano; hanno forse loro altra euidentia alla differentia di queste due passioni, amore, & desio. PHI. Fanno un'altra ragione, che fondano ne contrarij di questi due qual sono differēti: perche il contrario dell'amore è l'odio, & il contrario del desiderio dicono che è fuga della cosa odiata; onde dicono che si come l'amore è principio di desiderio, cosi l'odio è principio della fuga: & cosi come odio, & fuga sono due passioni per acquistar la cosa buona; & dicono che si come il gaudio, ouero dilettatione è fine & causa dell'amore, & desiderio, cosi la tristitia, ouer dolore è causa dell'odio, & della fuga: & cosi come la speranza è mezo tra l'amore, & desiderio, & il gaudio (peroche la speranza è di ben futuro, & discosto, & il gaudio, ouer diletto è di ben presente, ouer congionto), cosi il timore è mezo fra la tristitia, ouer doglia, & fra la fuga, & l'odio, peroche il timor è del mal futuro, ouer discosto, & la tristitia, ouer doglia è del mal presente, & congionto. Si che questi theologi fanno in tutto differen=

te il desiderio dall'amore, tanto da quel che gli è princi-
pio, che chiamano cõplacẽtia, come da quel che gli è fin e
termine, ilqual chiamano gaudio, & diletto. SO. Ben fat
ta mi par questa differentia, & tu Philone perche non la
consenti, ma metti che l'amore & il desiderio sieno una
medesima cosa? PHI. Ancora questi theologi ingãnati
dalla diuersita de uocaboli, cercano apresso il uulgo met
tere diuersita di passioni nell'animo, laquale in effetto nõ
è. SO. A che modo? PHI. Pongono differentia essen-
tiale fra l'amore e'l desiderio, liquali in sostãtia sono una
cosa medesima: & fanno differentia fra l'amore della
cosa che manca, & fra quel della posseduta: essendo l'a-
more uno medesimo. SO. Se tu non nieghi che l'amore
sia complacẽtia della cosa amata qual causa il desiderio,
non puoi negare che amore nõ sia altro che dederio, cioè
principio di quello, come principio di moto. PHI. La cõ
placentia della cosa amata non è amore, ma è causa d'a
more: cosi come è causa del disio: che amore nõ è altro
che desio della cosa che compiace; onde la complacentia
col desio è amore, & non senza. Si che amore e desio so-
no un medesimo in effetto, e tutti due presuppongono cõ-
placentia: & il desio, se è moto, è moto dell'anima nella
cosa desiata: e cosi è amore moto dell'anima nella cosa a-
mata: & la cõplacentia è principio di questo moto chia
mato amore, ò desiderio. SO. Se l'amore & il desiderio
fussero un medesimo, nõ sarebbeno i lor cõtrarij diuersi:
ch'el cõtrario dell'amore è odio, & il contrario del desio
è fuga. PHI. Ancora in questo la uerita s'ha altrimẽ-
ti: perche la fuga è moto corporeo contrario, non del de
sio, ma del seguito, che è dipoi del desio: perche del desio il

contrario è l'abhorritione, che è un medesimo con l'odio, ilqual è contrario dell'amore; si che come loro sono uno medesimo, gli suoi contrarij sono ancora una medesima cosa. SO. Veggo ben che l'amore, et il desio sono uno in sustantia, & cosi gli suoi contrarij, ma l'amore del non posseduto, e del posseduto par, come costoro dicono, ben diuerso. PHI. Pare, ma non sono diuersi, che l'amore della cosa posseduta non è il diletto, il gaudio della fruitione, come dicono, della possessione, dilettasi, gode il possidẽte della cosa amata: ma godere dilettarsi, non è amore; perche non puo essere una medesima cosa l'amore, che è moto, ò principio di moto, col gaudio, ò diletto, che sono quiete, fine, termine di moto: tanto piu contrarij progressi dico che hanno, che l'amore uiene dall'amante nella cosa amata: ma il gaudio deriua dalla cosa amata nell'amante, massimamente ch'el gaudio è di quel che si possiede, e l'amore è sempre di quel che mãca, e sempre è un medesimo col disio. SO. S'ama pur la cosa posseduta, e quella non manca gia. PHI. Non manca la presente possessione, ma manca la continuatione di quella sua perseuerantia in futuro, laqual desia, & ama quel che possiede di presente; & la presente possessione è quella che diletta, la futura è quella che si desia, & ama. Si che tanto l'amore della cosa posseduta, quanto quel della non posseduta, è uno medesimo col desiderio: ma è altro che la dilettatione, cosi come la doglia, & la tristitia è altro che l'odio, e l'abhorritione: pche la doglia è della possessione del mal presente, e l'odio è, per non hauerlo nel futuro. SO. A che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni dell'anima? PHI. La prima è l'amore & deside=

rio della cosa buona, il suo contrario è l'odio, & abhorritione della cosa cattiua. La speranza uiene dopo l'amore, & desiderio, ilquale è di cosa buona futura, ò seperata, et il timore è il suo cõtrario, quale è di cosa cattiua futura, ò seperata, & quãdo con l'amore ò desiderio si giõta la speranza, succede il seguito della cosa buona amata, cosi come quando con l'odio, & abhorritione si gionta il timore, succede la fuga della cattiua odiata. Il fine è gaudio, & diletto di cosa buona presente, & congionta, & il contrario suo è doglia, & tristitia di cosa cattiua presente, & congiõta. Questa passione, laquale è ultima in essequirsi, cioè il gaudio, et diletto di cosa buona, è prima nell'intentione, che per conseguire gaudio, & diletto s'ama, & desidera, spera, & seguita, & però in quella s'acquieta, & riposa l'animo, & hauendosi, per il presente s'ama, & desidera per il futuro. Si che rettamente philosophando, in qual si uoglia modo, amore, & desiderio sono una medesima cosa essentialmente, se ben nel modo di parlare, qualche specie d'amore si chiama piu propriamente desiderio, & l'altra piu propriamente amore, & non solamente questi due uocaboli, ma altri con questi dicono una medesima cosa: perche in effetto quel che s'ama, qualche uolta s'affetta, si dilige, s'opta, s'appetisce, & si uuole, & ancora cosi si desidera, & tutti questi uocaboli, & altri tali, benche s'approprij ciascuno à una specie d'amore, piu che à una altra, nientedimanco in sustãtia tutti significano una medesima cosa: laquale è desiderare le cose che mancano; peroche quel che si possiede, quãdo si possiede, nõ s'appetisce, ne ama: ma sempre s'ama, & appetisce per essere nella mente sotto spe=

cie di cosa buona; onde si desidera, et ama, s'ella nō è, che ella sia realmēte, et come è nella mēte, & che sia in atto, come in potētia: et s'è in atto, et nō l'habbiamo, che l'habbiamo: et se l'hauiamo di presente, che la fruiamo sēpre; laqual futura fruitione ancora non è, & manca. di questa sorte s'amano fra loro padre, & figliuolo: i quali si desiano fruire sempre in futuro, come in presente: & cosi ama la sanita il sano, & le ricchezze il ricco, che non solamente desidera che le creschino, ma ancora che le possi fruire nel futuro, come di presente. Dunq; l'amore cosi come il desiderio, bisogna che sia delle cose che in qualche modo mancano, onde Platone diffinisce l'amore appetito della cosa buona per possederla, & sempre: peroche nel sempre s'include il mancamento continuo. SO. Ben che con l'amore si gionti qualche mancamento continuo: pure presuppone l'essere della cosa: ꝑche l'amore è sempre delle cose che sono: ma il desiderio è ueramente delle cose che mancano, & molte uolte di quelle che non sono. PHI. In quel che dici, che amore è delle cose che sono, dici ben il uero: perche quel che non è, non si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, nō si puo amare: ma quel che dici, ch'el desiderio è qualche uolta delle cose, che non sono, perche siano, non ha in se assoluta uerita: peroche quel che in nessuno modo ha essere, nō si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, māco si puo desiderare. Dunque cio che si desidera bisogna che habbia essere nella mente: & se è nella mēte, bisogna che sia ancora di fuori realmente, se non in atto, in potentia almāco nelle sue cause: altramente la cognitione sarebbe mendace: si che nel tutto l'amore non è altro che desiderio.

SO.

SO. Ben m'hai dichiarato che ogni amore sia desiderio, & sempre di cose che se ben hãno alcuno modo d'essere, mancã pur di presente, ouero di futuro. ma mi resta un dubbio, che auenga che ogni amore sia desiderio, non però direi ch'ogni desio fusse amore, perche l'amor nõ par che si stenda se non in persona uiuente, ouero in cose che causino qualche specie di perfettiõe, come sono sanita, uirtu, ricchezze, sapientia, honore, & gloria; che tal cose si sogliono amare, & desiderare. ma sono molte altre cose, accidenti, & attioni, che mancando, mai diremo amarle, ma desiarle. PHI. Non t'inganni l'uso de uocaboli del uolgo, che molte uolte uno nome che ha general significatione, suole applicarsi à una delle sue specie solamente, & cosi interuiene all'amore. SO. Dammi qualche essempio. PHI. Il nome di caualiere, è di ciascuno caualcante bestia di quatro piedi, ma s'appropria solamente à quelli che sono destri, & esperti per far guerra à cauallo, & il nome di mercatante è di ciascuno, che qualche cosa cõpri, ma l'appropriano solamente à quelli, che hanno per propria arte il comprare, e'l uendere mercantie per guadagnare di quelle. Cosi l'amore essendo uniuersal nome d'ogni cosa disiata, s'appropria à persone, ò à cose principali, che habbino in se essere piu fermo, & dell'altre si dice disiarle, & non amarle, perche l'essere loro è piu debile, ma in effetto tutte s'amano; che se ben non dirò che amo quella cosa che ancora non è, dirò che amo che sia, & se non l'ho, che amo d'hauerla, che questa è ancora la propria intentione del desiderante, quando desidera, cioè se non è, desiare che sia, & se non l'hauiamo, desiar d'hauerla. nientedimanco l'amore, come piu eccellente uoca

bolo, s'applica primamente à persone che sono, & à cose eccellenti perfettiue, ouero possedute: et dell'altre diremo piu presto appetere, optare, & desiare, che amare, ne affettare, ne diligere: perche questi ne soglion mostrare piu nobile, & fermo oggetto: & communemente l'amor s'applica alle cose, & il desio all'attioni del loro essere, ouer d'hauerle: non ostante che in sustantia la significatione sia una medesima. SO. Ancor di questo mi chiamo satisfatta: & concedo che appresso i mortali ogni amore è desiderio, & ogni desiderio è amore. Ma appresso gli animali irrationali che dirai? che noi uediamo che desiderano ciò che gli manca per mangiare, ò bere, ò per loro dilettatione, ouero la loro liberta quando gli manca: ma non amano se non quel che hanno presente, come i lor figliuoli, le madri, & femine, et quelli che gli porgeno il cibo, & il poto. PHI. Ancor gli animali quel che desiderano amano hauere: & quel che amano desiderano di nō perdere: si che in tutti si scontra l'amore con l'appetito, & desiderio. SO. Ti dirò bene ò Philone qualche amore, che nō si puo chiamar desiderio. PHI. Quale è questo? SO. L'amor diuino. PHI. Anci quello è piu ueramente desiderio: però che la diuinita piu che alcuna altra cosa è desiderata da chi l'ama. SO. Nō me intendi, non parlo del nostro amore uerso d'Iddio, ma de l'amor d'Iddio uerso di noi, & di tutte le cose che ha create; perche mi ricordo tu mi dicesti nel secondo nostro parlamento, che Iddio ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo amore non potrai gia dire che presupponga mancamento, però che Iddio è sommamente perfetto, & niente gli manca: et se non lo presuppone, non

puo essere desiderio: ch'el desiderio (come hai detto) sempre è di cosa che manca. PHI. In gran pelago uuoi notare. sappi che alcuna cosa che si dica, & applichi à noi, & à Dio, non è manco distante & difforme in significatione, di quãto è lontana la sua altezza dalla nostra bassezza. SO. Dichiara meglio ciò che uuoi dire. PHI. Di un huomo si puo dire che è uno buono, & sapiente, lequal cose si dicono ancor d'Iddio: ma tanto è differente in essaltatione l'unita, bonta, & sapientia diuina dalla humana, quanto Iddio è piu eccellente che l'huomo. Cosi l'amore che ha Iddio alla creatura, non è della sorte del nostro: ne ancor il desiderio; però che in noi l'uno & l'altro è passione, et presuppone mancamento di qualche cosa: & in lui è perfettione d'ogni cosa. SO. Credo ben quel che dici, ma non mi da gia la risposta la propria satisfattione al dubbio mio; però che se Dio ha amore, bisogna che ami: & se ha desiderio, che desideri: & se desidera, desideri quel che in qualche modo manca. PHI. E' ben uero che Iddio ama, & desidera, non quel che manca à lui, perche niente gli manca: ma desidera quel che manca à quel che ama: & esso desia che tutte le cose da lui prodotte uenghino ad essere perfette, massimamente di quella perfettione, che loro possono conseguire mediante i suoi proprij atti, et opere: come sarebbe nelli huomini, per loro opere uirtuose, & per loro sapientia. si che il desiderio diuino non è in lui passione, ne presuppone in lui mancamento alcuno; anci per la sua immensa perfettione ama, & desidera che le sue creature arriuino al maggior grado della loro perfettione, se gli manca; et se l'hanno, che sempre la

fruischino felicemente, & sempre per quello gli da ogni aiuto & inuiaméto. ti satisfa questo, ò Sophia?. SO. Mi piace, ma nõ mi satisfa del tutto. PHI. Che altro uuoi? SO. Dimmi che cosa ne costringe ad applicare à Iddio amore, & desiderio per gli mancamenti d'altri, poi che à lui niente manca, & questo non pare gia ben giusto. PHI. Sappi che q̃sta ragione ha fatto affermare à Platone che gli dei non habbino amore, & che l'amore non sia Dio, ne Idea del sommo intelletto, peroche essendo l'amore, come lui diffinisce, desiderio di cosa bella che manchi, gli dei che sono bellissimi & senza mancamento, non è possibile, che habbino amore. onde lui tenne che l'amore sia un gran demonio, mezo fra gli dei, & gli huomini, ilquale leui l'opere buone, & inetti spiriti de gli huomini à gli dei, & che porti i doni, & gratie de gli dei à gli huomini, perche tutto si fa mediante l'amore. & l'intentione sua è, che l'amore non sia bello in atto, che se fusse nõ amarebbe il bello, ne desideraria; che quel che si possiede non si desia, ma ch'ei sia bello in potẽtia, & che ami e desij la bellezza in atto. Si che ò è mezo fra il bello, & il brutto, ouero composto di tutti due, cosi come la potentia è composta fra l'essere & la priuatione. SO. E tu perche non approui questa sententia, & ragione del tuo Platone, del quale suoli essere tanto amico? PHI. Non l'approuo nel nostro discorso, peroche (come dice di lui Aristotele suo discipulo) se bẽ di Platone siamo amici, piu amici siamo della uerita. SO. Et perche non hai tu questa sua oppinione per uera? PHI. Perche lui medesimo in altra parte le contradice, affermando che coloro che contemplano intimamente la diuina bellezza, si fanno

amici d'Iddio. Vedesti mai, ò Sophia, amico, che non sia amato dal suo amico? ancora Aristotele nell'etica, dice ch'el uirtuoso e sapiente è felice, & si fa amico d'Iddio, & Iddio l'ama, come suo simile, & la sacra scrittura dice che Iddio è giusto, & ama i giusti, & dice che Iddio ama i suoi amici, & dice che i buoni huomini sono d'Iddio figliuoli, & Iddio gli ama come padre. come uuoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non sia amore? SO. Le tue auttorita sono buone, ma non satiano senza ragione, & io non t'ho domandato chi pone in Dio amore, ma qual ragione ne costringe à poneruelo: parẽdo piu ragioneuole che in lui (come dice Platone) non ne sia. PHI. Gia si truoua ragione che ne costringe à porre in Dio amore. SO. Dimmela ti prego. PHI. Dio ha produtto tutte le cose. SO. Questo uero. PHI. Et continouamente le sostiene nel loro essere, che se lui un momẽto l'abbãdonasse, tutte in niente si conuertirebbono. SO. Ancor questo è uero. PHI. Dunq; lui è un uero padre, che genera i suoi figliuoli, & dipoi che gli ha generati, con ogni diligentia gli mantiene. SO. Propriamente padre. PHI. Di adunque, s'el padre non appetisse, generaria mai? & se non amasse i generati figliuoli, gli manterria sempre con somma diligentia? SO. Ragione hai ò Philone, & ueggo che piu eccellente è l'amore d'Iddio alle creature, che quel delle creature, dell'una all'altra, & à Iddio, cosi come è l'amore del padre, e dell'un fratello all'altro. ma quel che mi resta difficile, è, che l'amore, et desiderio ilqual sempre presuppongono mancamento, nó si truoui alcun ch'el presupponga nel medesimo amante, solamente nella cosa amata. Ma come tu dici dell'amore

diuino, trouaresti tu appresso di noi qualche amore, che presupponesse cosi il mancamento nella cosa amata, & non nell'amante? PHI. Il simulacro dell'amore d'Iddio alli inferiori, è l'amor del padre al figliuolo carnale, ouero del maestro al discepolo, che è suo figlio spirituale; & ancor il somiglia l'amor d'un uirtuoso amico all'altro. SO. In che modo? non l'assomiglia gia nel desiderio che ha il padre di fruire sempre il suo figliuolo, & l'amico il suo amico: che questo presuppone nell'amante mancamento di perpetua fruitione: ilquale in Dio non cade. PHI. Benche in questo amore & desiderio non l'assimigli, l'assimiglia pur in ciò, che l'amore del padre consiste assai nel desiare al figliuolo ogni bene che gli manchi: ilqual presuppone mancamento nel figlio amato, non gia nel padre amante: cosi il maestro desia la uirtu è sapientia del discepolo, che mácano al discepolo & non al maestro: & l'uno amico appetisce la felicita che manca all'altro amico ch'egli l'habbi, e sempre la fruisca. E' ben uero che questi amanti per essere mortali, quando uiene ad effetto il suo desiderio del ben de loro amati, guadagnano una allegrezza delettabile che prima nó haueano: ilche nó interuiene in Dio, perche niente di nuoua letitia, diletto, ò altra passione, ò noua mutatione gli puo soprauenire della nuoua perfettione delle sue amate creature: perche lui è d'ogni passione libero, & sempre immutabile, & pieno di dolce letitia, suaue gaudio, & eterna allegrezza. solamente è differente in questo, che l'allegrezza sua reluce ne suoi figliuoli, & amici perfetti, ma non nelli imperfetti. SO. Molto mi piace questo discorso: ma come mi consolerai

di Platone, che essendo quel che è, nieghi che in Dio sia amore? PHI. Di quella specie d'amore, del quale nel suo cõuiuio disputa Platone, che è sol dell'amore participato alli huomini, dice egli il uero, che non ne puo essere in Dio: ma dell'amore uniuersale, del quale noi parliamo, sarebbe falso il negare che in Dio non ne fusse. SO. Dichiarami questa differentia. PHI. Platone in quel suo Simposio disputa solamente della sorte dell'amore, che nelli huomini si truoua terminato nell'amante, ma non nell'amato; però che questo principalmente si chiama amore: perche quel che si termina nell'amato, si chiama amicitia, e beneuolentia. Questo rettamente lui diffinisce, che è desiderio di bellezza. & tale amore dice che non si truoua in Dio: però che quel che desia bellezza, nõ l'ha, ne è bello; & à Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza, ne la puo desiare. Onde non puo hauere amore, cioè di tal sorte. Ma à noi, che parliamo dell'amore in commune, è bisogno comprendere egualmente quel che si termina nell'amante, che presuppone mancamento nell'amante: & quel che si termina nell'amato, che presuppone mancamento nell'amato, & non nell'amante: & perciò noi non l'habbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone) ma sol desiderio d'alcuna cosa, ouer desiderio di cosa buona: laquale puo essere che manchi all'amante, & puo essere che non manchi, se non all'amato: come è parte dell'amor del padre al figlio, del maestro al discepolo, dell'amico all'amico. & tale è quel d'Iddio alle sue creature, desiderio del ben loro, ma non del suo. & di questa seconda sorte d'amore concede, & dice Platone & Aristotele,

che gli ottimi, & ſapienti huomini ſono amici de Iddio, & da lui molto amati. peroche Iddio ama & deſidera eternalmente, & impaſſibilmente la loro perfettione, & felicita. & gia Platone dichiarò ch'el nome d'amore è uniuerſale ad ogni deſiderio di qual ſi uoglia coſa, & di qual ſi uoglia deſiderante, ma che in ſpecialita ſi dice ſolamente deſiderio di coſa bella, ſi che lui nõ eſcluſe ogni amore d'Iddio, ma ſol queſto ſpeciale: che è deſiderio di bellezza. SO. Mi piace che Platone reſti uerace, & che non ſi contradica: ma non pare gia che la diffinitione che lui pone all'amore eſcluda l'amore d'Iddio, come lui uuole inferire, anci mi par che non meno il comprenda, che la diffinitione che tu gli hai aſſegnata. PHI. In che modo? SO. Che coſi come tu (dicendo che l'amore è di coſa buona) intendi ò per l'amante à cui ella manca, ouero per altra perſona da lui amata, alla qual manchi, coſi dicendo io che amore è deſiderio di coſa bella, come uuol Platone, intendero per eſſo amante, al qual manca tal bellezza, ouero per altra perſona da lui amata, al la qual manchi tal bellezza, ma non à l'amãte, & in queſta ſorte s'include l'amore d'Iddio. PHI. Tu t'inganni, che credi che il bello, & il buono ſiano una medeſima coſa in tutto. SO. Et tu fai forſe fra il buono, & il bello queſta differentia? PHI. Si che io la faccio. SO. À che modo? PHI. Che il buono poſſi il deſiderãte deſiare per ſe, ò per altri, che lui ama; ma il bello propriamente, ſolo per ſe medeſimo il deſij. SO. Perche ragione? PHI. La ragione è che il bello è appropriato à chi l'ama: per che quel che à uno par bello, non pare à un'altro. Onde il bello, che è bello appreſſo uno, nõ è bello appreſſo d'un

altro, ma il buono è cõmune in se stesso. Onde il piu delle uolte quel che è buono, è buono appresso di molti. Si che chi desidera bello, sempre il desidera per se, perche gli mã ca; ma che desidera buono, il puo desiderare per se medesimo, ò per altro suo amico à chi ei manchi. SO. Non sento gia questa differentia che tu poni fra il bello, & il buono; peroche cosi come dici del bello, che par à uno, et non ad un' altro, cosi dirò io, & cõ uerita, del buono, che à uno una cosa par buona, & à un' altro non buona, & tu uedi che l' huomo uitioso il cattiuo il reputa buono, et però il segue, & il buono il reputa cattiuo, et però il fugge: & il contrario è del uirtuoso; si che questo ch' interuiene al bello, interuiene ancora al buono. PHI. Tutti gli huomini di sano iudicio, & di retta, & temperata uolonta reputano il buono per buono, & il cattiuo per cattiuo; cosi come tutti gli sani di gusto, il cibo dolce gli adolcisce, l' amaro gli amareggia: ma à quelli d' infermo, & corrotto ingegno, e di stemperata uolõta, il buono pare cattiuo, & il cattiuo buono; cosi come à gli infermi ch' el dolce gli ammareggia, & l' amaro qualche uolta gli adolcisce. & cosi come il dolce quantunque amareggi l' infermo, non lascia d' essere ueramente dolce, cosi il buono, non ostante che da l' infermo d' ingegno sia reputato cattiuo: non però lascia d' essere ueramente, & cõmunemente buono. SO. Et nõ è cosi il bello? PHI. Nõ certamente, perche il bello non è un medesimo à tutti gli huomini di sano ingegno e uirtuosi; perche ancor che il bello sia buono appresso tutti, appresso d' uno de uirtuosi è talmẽte bello, che si muoue ad amarlo, & appresso dell' altro uirtuoso è buono, ma nõ bello; ne si muoue ad a=

marlo. & cosi, come il buono et il cattiuo somigliano nel l'animo, al dolce & amaro nel gusto, cosi il bello, & non bello nell'animo somigliano al saporito, cioè delettabile nel gusto, & al non saporito; & il brutto e deforme, somigliano all'horribile, & abhomineuole nel gusto. onde cosi come si truoua una cosa che apresso tutti i sani è dolce, ma à uno è saporita, e delettabile, et non ad un'altro, cosi si truoua una cosa, ò persona appresso ogni uirtuoso buona, ma ad un'altro bella, tanto che sua bellezza l'incita ad amarla, & ad un'altro nò, però uedrai che l'amore passionabile, che punge l'amante, è sempre di cosa bella, della qual solamente Platone parla, & diffinisce, che è desiderio di bello, cioè desio d'unirsi con una persona bella, ouero con una cosa bella, per possederla, come sarebbe una bella citta, un bel giardino, ò un bel cauallo, un bel falcone, una bella robba, & una bella gioia. lequai cose ò che si desiderano hauere, ouero hauute di cótinuo fruirsele: & presuppongono sempre mancamento in presente, ò in futuro nella persona amante. & di tale amore dice Platone che in Dio non è, & non che in Dio nó sia amore: ma perche tale amore non è senza potentia, passione & mancamento: lequali in dio non si truouano, & dice che è magno demone, peroch'el demone, secódo lui, è mezo fra il puro spirituale, & perfetto, & il puro corporale imperfetto, che cosi le potentie, & passioni dell'anima nostra sono mezi fra gli atti corporei puri, et fra gli atti intellettuali diuini, & mezi fra la bellezza, & bruttezza, peroche la potentia è mezo fra la priuatione, & l'essere attuale, & perche fra le passioni dell'anima, l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno

demone, ma come che ſia l'amore in tutta ſua cõmunita non ſolamente è circa le coſe buone, che ſono belle, ma ancora circa le buone, ſe ben non ſono belle, & conſegue il buono in tutta ſua uniuerſalita: ſia bello, ſia utile, ſia honeſto, ſia delettabile, ò di qual altra ſpecie di buono ſi truouaſſe. però accade che qualche uolta è delle coſe buone, che mãcano à eſſo amante, e qualche uolta di coſe buone che mancano alla coſa amata, ouero à l'amico dell'amante, & di queſta ſeconda ſorte ama Iddio le ſue creature, per farle perfette d'ogni coſa buona che manchi loro. SO. È ſtato alcuno de gli antichi, che habbia diffinito l'amore in ſua communita, conſequente al buono nella ſua uniuerſalita? PHI. Qual meglio che Ariſtotele nella ſua politica? che dice che amore non è altro, che uolere bene per alcuno, cioè, ò per ſe ſteſſo, ouero per altri. Mira come per farlo commune ad ogni ſpecie d'amore, non il diffini per bello ma per buono, & con galantaria, & breuita incluſe tutte due le ſorti d'amore in queſta ſua diffinitione. che ſe l'amante uuole il bene per ſe ſteſſo, manca ad eſſo amante, & s'el uuol per altrui quale ami, à eſſo amato, ò amico ſolamente manca, non gia al l'amante: come è l'amore d'Iddio. Si che Ariſtotele che ha diffinito l'amore uniuerſalmente per buono, ha incluſo l'amore diuino. Platone che l'ha diffinito ſpecialmente per bello, l'ha eſcluſo, peroche il bello non aſſegna mancamento, ſe non nell'amante, à chi par bello. SO. Non ſatisfa tanto à me queſta diffinitione d'Ariſtotele, quanto à te. PHI. Perche? SO. Perche il proprio amore mi pare che ſia ſempre di uoler bene per ſe non per altri, come lui ſignifica, pero ch'el proprio è ultimo fine nel

l'opere nell'huomo, e di ciascuno altro, è di cõseguire suo proprio bene, piacere, & perfettione, et per questo ciascuno fa quel che fa, e se uuol ben per altrui, è per il piacere che lui ha del bene di quello. Si che il suo piacere è l'intento suo in amare, non gia il bene d'altri, come dice Aristotele. PHI. Non men uero che sottile è questo tuo detto, ch'el proprio è ultimo fine nell'opere d'ogni agente sia sua perfettione, suo piacere, suo bene, & finalmente sua felicita, & non solamente il bene che uuole l'amante per il suo amico, ò amato è per il piacer che lui riceue in quello, ma ancora perche lui riceue quel medesimo bene che l'amico, & l'amato riceue, come sia che lui solamente è amico del suo amico, ma un'altro lui stesso. Onde i beni di quello sono proprij suoi; si chè desiando il ben dell'amico il suo proprio desia, & tu sai che l'amante si cõuerte, & trasforma nella persona amata; onde dirotti che i beni di quella, sono piu ueramẽte suoi che gli proprij suoi; & piu ueramente suoi che di quella, se la persona amata ama reciprocamente l'amante. perche allhora il ben d'ognuno di loro è proprio dell'altro, & alieno da se stesso. onde gli due che mutuamente s'amano, non sono ueri due. SO. Ma quanti? PHI. Ò solamẽte uno, ouer quattro. SO. Che gli due siano uno intẽdo, peroche l'amore unisce tutti due gli amãti, et gli fa uno; ma quattro à che modo? PHI. Trasformãdosi ognun di loro nell'altro, ciascuno di loro si fa due cioè amato, & amãte insieme, & due uolte due fa quattro. si che ciascuno di loro è due, & tutti due sono uno, & quattro. SO. Mi piace l'unione, & moltiplicatione delli due amãti, ma tãto piu mi pare istrano che Aristotele dica che una del-

le forti d'amore sia uoler bene per altrui. PHI. Gia presuppone Aristotele, ch'el fine dell'amore sempre sia il bene dell'amante: ma questo ò è ben suo immediate, ouero ben suo mediante altrui amico, ò amato, & lui dichiara che l'amico è un'altro se stesso. SO. Questa glosa della diffinitione d'Aristotele te la consentirò. ma quando cosi sara intesa non includera gia l'amor d'Iddio, come diceui. PHI. Perche? SO. Peroche se Iddio ama il ben delle sue creature, come dici, amando qllo, amara il ben suo, & non solamente presupponeria mancamento di quel bene desiderato nelle creature, ma ancora in se stesso: ilche è absurdo. PHI. Gia per il passato t'ho significato che il diffetto della cosa operata induce ombra di diffetto nello artefice, ma solo nella relatione operatiua che ha cō la cosa operata, in q̄sto modo si puo dire che Iddio amādo la ꝑfettione di sue creature, ama la ꝑfettione relatiua di sua operatione; nella quale il diffetto della cosa oꝑata, indurria ombra di diffetto; & la ꝑfettione di q̄lla ratificaria la ꝑfettion relatiua di sua diuina oꝑatione. onde gli antichi dicono che l'huomo giusto fa ꝑfetto lo splēdore della diuinita, et l'iniquo il macula. si che ti cōcederò che amādo Iddio la ꝑfettione, ama la ꝑfettione di sua diuina attione, & il mācamento che si li presuppone, nō è nella sua essentia, ma nell'ombra della relatione del creatore alle creature: che possendo essere maculato per diffetto di sue creature, desidera la sua immaculata perfettione la desiderata perfettione di sue creature. SO. Mi piace questa sottilita, ma tu m'hai detto nel primo nostro parlamento che l'amore è desiderio d'unione, questa diffinitione comprenderia l'amore d'Iddio che è del ben di sue crea-

ture, ma non d'unirsi con quelle, perche nessuno desidera unirsi, se non con quello, che lui reputa piu perfetto di lui. PHI. Nessuno desidera unirsi se non con quello col quale essendo unito, lui sarebbe piu perfetto, che non essendo unito. & gia t'ho detto che la diuina operatione relatiua è piu perfetta, quando le creature per sua perfettione sono unite col creatore che quando non sono. Ma Dio non desidera sua unione con le creature come fanno gli altri amanti con le persone amate, ma desidera l'unione delle creature con sua diuinita; accioche la loro perfettione con tale unione, sia sempre perfetta, & immaculata l'operatione di esso creatore, relata alle sue creature. SO. Satisfatta sono di questo, ma quello in che ancora mi truouo inquieta, è che tu fai gran differentia dal bello, per il qual Platone ha diffinito l'amore, al buono, per ilquale il diffinì Aristotele, & à me in effetto, il bello, & il buono, pare una medesima cosa. PHI. Tu sei in errore. SO. Come mi negherai che ogni bello nõ sia buono? PHI. Io non il niego, ma uolgarmente si suole negare. SO. A' che modo? PHI. Dicono che non ogni bello è buono, perche qualche cosa che pare bella è cattiua in effetto: cosi qualche cosa che pare brutta, è buona. SO. Questo non ha loco, peroche à chi la cosa pare bella, ancora par buona da quella parte che è bella, & se in effetto è buona, in effetto è bella, & quella che pare brutta, pare ancora cattiua dalla parte che è brutta, & se in effetto è buona, in effetto non è brutta. PHI. Bene le repruoui, non ostante che, come t'ho detto, nell'apparentia piu loco ha il bello, ch'el buono, & nell'essistentia piu il buono che il bello: ma

respondendo à te, dico che se bene ogni bello è buono, come dici, ò sia in essere, ò sia in apparentia, non però ogni buono è bello. SO. Qual buono non è bello? PHI. Il cibò, il poto, dolce, & sano, il soaue odore, il temperato aere, non negherai che non sieno buoni: ma non gli chiamarai gia belli. SO. Queste cose, se bene non le chiamerò belle, mi credo che sieno, peroche se queste cose buone non fussero belle, bisogneria che fussero brutte, & essere buono & brutto mi pare contrarieta. PHI. Piu corretto uorrei che parlassi, ò Sophia. Buono & brutto da una medesima parte, è bene uero che non possono stare insieme, ma non è uero che ogni cosa che non è bella sia brutta. SO. Che è adunque? PHI. E' ne bella, ne brutta, come sono molte cose del numero delle buone: perche ben uedi, che nelle persone humane, nelle quali cade bello è brutto, si truouano alcune che non sono ne belle, ne brutte: tanto piu in molte specie di cose buone, nelle quali non cade ne bellezza, ne bruttezza come quelle che ho detto, che ueramente non sono belle ne brutte. pure è questa differentia fra le persone, & le cose, che nelle persone diciamo che non sono belle, ne brutte quando sono belle in una parte, & brutte in un'altra; onde non sono interamente belle, ne brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sono belle, ne brutte, in tutto, ne in parte. SO. Quella compositione di bellezza, & bruttezza, nelle persone neutrali non si puo negare, ma di questa neutralita di quelle cose buone, che non sono belle, ne brutte, uorrei qualche essempio, ò euidentia piu chiara. PHI. Non ueditu molti che non sono ne sauij, ne ignoranti? SO. Che sono adun-

que? PHI. Son credenti la uerita, ouero rettamente opi nanti: perche quelli che non credono il uero, non ſon ſauij che non ſanno per ragione, ò ſcientia, ne ſono ignoranti, perche credono il uero, ò hãno di quello retta opinione: coſi ſi truouano molte coſe buone, lequali non ſono ne belle, ne brutte. SO. Dunque il bello non è ſolamente buono, ma buono con qualche additione, ouer giunta? PHI. Con giunta ueramente. SO. Quale è la giunta? PHI. La bellezza: perche il bello è un buono che ha bellezza; & il buono, ſenza quello, non è bello. SO. Che coſa è bellezza? da ella gionta al buono, oltra che la bontà di quello? PHI. Largo diſcorſo ſaria biſogno per dichiarire, ò diffinire che coſa ſia bellezza: perche molti la ueggono, & la nominano, & non la conoſcono. SO. Chi non conoſce il bello dal brutto? PHI. Ciaſcuno conoſce il bello, ma pochi conoſcono qual ſia quella coſa, per laqual tutti i belli ſon belli: laqual chiamano bellezza. SO. Dimmi quale è ti prego. PHI. Diuerſamẽte è ſtata diffinita la bellezza, che non mi par neceſſario al preſente dichiararti, e diſcernere la uera dalla falſa, che non è troppo del propoſito: maſſimamẽte che piu innanci (credo) che ſara biſogno parlare della bellezza piu largamente: per hora ti dirò ſolamente in ſomma ſua uera, et uniuerſale diffinitione. La bellezza è gratia che dilettando l'animo col ſuo conoſcimẽto il muoue ad amare: & quella coſa buona, ò perſona, nella quale tal gratia ſi truoua, è bella: ma quella buona nellaqual non ſi truoua queſta gratia non è bella, ne brutta: non è bella, perche non ha gratia, non è brutta perche non gli manca bontà. ma quello, alqual tutte due queſte coſe mancano, cioè

no, cioè gratia, & bonta, non solamente non è bello, ma è cattiuo & brutto: che fra bello, & brutto è mezo, ma fra buono, & cattiuo non è uer mezo: perche il buono è essere, & il cattiuo priuatione. SO. La potentia non m'hai tu detto che è mezo fra l'essere, & la priuatione? PHI. È mezo fra l'essere in atto e perfetto, & fra la total priuatione: ma la potentia è essere appresso la priuatione: & è priuatione appresso l'essere attuale. Onde è mezo proportionale compositiuo della priuatione, & dell'essere attuale, cosi come l'amore è mezo fra il bello è brutto. et non però fra l'essere, e la priuatione di quello puo cader mezo: perche fra l'habito, e la priuatione di quello non puo esser mezo: perche son contraditorij, che la potentia è habito in respetto della pura priuatione: & fra loro non cade mezo, & è priuatione, respetto dell'habito attuale. & cosi fra loro non è mezo, il quale è fra il bello, & il brutto: ma fra il buono & il cattiuo assoluto, nō cade alcun mezo. SO. Mi piace questa diffinitione, ma uorrei sapere perche ogni cosa buona non ha questa gratia? PHI. Nelli oggetti di tutti i sensi esteriori si truouano cose buone, utili, temperate, & dilettabili, ma gratia che diletti, & muoua l'anima à proprio amore (qual si chiama bellezza) non si truoua nelli oggetti delli tre sensi materiali, che sono il gusto, l'odore, & il tatto: ma solamente nelli oggetti de due sensi spirituali, uiso, & audito. onde il dolce & sano cibo, & poto, & il soaue odore, & il salutifero aere, & il temperato & dolcissimo atto uenereo, con tutta la lor bonta, dolcezza, suauita, & utilita necessaria alla uita dell'huomo, & dell'animale, non son però belli: però che in

quelli materiali oggetti non si truoua gratia, ò bellezza, ne per questi tre sensi grossi, e materiali puo lasciar la gratia e bellezza all'anima nostra per delettarla, ò muouerla ad amare il bello, ma solamente si truoua nelli oggetti del uiso, come son le belle forme, & figure, & belle pitture, & bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto: et belli & proportionati stormenti, & belli colori, & bella & chiara luce, & bel Sole, & bella Luna, belle stelle, et bel cielo, però che nell'oggetto del uiso per sua spiritualita si truoua gratia, laquale per li chiari, & spirituali occhi suole entrare à dilettare, & muoue la nostra anima ad amare quello oggetto, qual chiamamo bellezza; & si truoua nelli oggetti dell'audito, come bella oratione, bella uoce, bel parlare, bel canto, bella musica, bella cõsonantia, bella proportione, & armonia: nella spiritualita delle quali si truoua gratia qual muoue l'anima à delettatione, et amore, mediante il spiritual senso dell'audito; si che nelle cose belle c'hanno delle spirituale, & sono oggetti de i sensi spirituali, si truoua gratia, & bellezza; ma nelle cose buone molto materiali, & nelli oggetti de sensi materiali non si truoua gratia di bellezza; & però, se ben son buone, non son belle. SO. È forse nell'huomo altra uirtu, che comprenda il bello, oltre il uiso, & l'audito? PHI. Quelle uirtu conoscitiue che son piu spirituali che queste, conoscono piu il bello che queste. SO. Quali sono? PHI. L'imaginatione e fantasia che compone, discerne & pensa le cose de sensi, conosce molti atti officij, & casi particulari gratiosi & belli, che muoueno l'anima à delettatione amorosa: & gia si dice una bella fantasia, & un bel pensiero, una bella in=

uentione, & molto piu conosce del bello la ragione intellettiua, laqual cōprende gratie e bellezze uniuersali corporee, & incorruttibili ne i corpi particolari & corruttibili: iquali molto piu muouono l'anima alla delettatione, et amore: come son gli studij, le leggi, le uirtu, e scientie humane: lequali tutte si chiamano belle, bello studio, bella legge, & bella scientia. ma la suprema cognitione dell'huomo consiste nella mente astratta, laqual contemplando nella scientia di Dio, & delle cose astratte dalla materia, si diletta & innamora della somma gratia, & bellezza, che è nel creatore e fattore di tutte le cose: per laquale arriua à sua ultima felicita. Si che l'anima nostra si muoue dalla gratia e bellezza che entra spiritualmente per il uiso, per l'audito, per la cogitatione, per la ragione, & per la mente: però che nelli oggetti di questi per la lor spiritualita si truoua gratia che diletta, & muoue l'anima ad amare: & non nelli oggetti dell'altre uirtu dell'anima per la loro materialita. Si che il buono per essere bello, se bene è corporeo, bisogna che habbia con la bonta qualche maniera di spiritualita gratiosa, tal che passando per le uie spirituali nell'anima nostra, la possi dilettare & muouere à quella cosa bella. Si che l'amore humano, del quale principalmente parliamo, propriamente è desiderio di cosa bella (come dice Platone) & communemente è desiderio di cosa buona (come dice Aristotele). SO. Mi basta questa relatione dell'essentia dell'amore per introduttione à parlare del suo nascimento: uegniamo hora à quel ch'io desidero, & soluimi quelle cinque dimande, che t'ho fatto dell'origine dell'amore. PHI. La prima

tua dimanda è se l'amore nacque, cioè se ha hauuto origine da altri che gli sia causa producente: ouer se è primo eterno da niuno altro prodotto; allaqual rispondo, che è necessario che l'amor sia proceduto da altri, et che in nessun modo possi essere primo in eternita: anci bisogna cócedere che siano altri primi allui in ordine di causa. SO. Dimmi la ragione. PHI. Sono assai le ragioni, prima perche l'amante precede all'amore come l'agente all'atto: & cosi il primo amante bisogna che preceda, e causi il primo amore. SO. Par buona ragione che l'amáte debbia precedere all'amore, che amando il produce. onde la persona puo stare senz'amore, & non però l'amore senza persona. dimmi l'altra ragione. PHI. Cosi, come l'amante precede all'amore, cosi il precede l'amato, che se non fusse persona, ò cosa amabile prima, non si potrebbe amare, ne sarebbe amore. SO. Ancora in questo hai ragione che come dell'amante, cosi dell'amato è, che l'amore non puo essere senza cosa, ò persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza essere amata; & ben pare che l'amante & l'amato sieno principij, & cause dell'amore. PHI. Che differentia di causalita ti pare, ò Sophia, che sia fra l'amante, & la cosa amata, & qual di lor due ti par che sia prima causa dell'amore? SO. L'amáte mi par che sia l'agente come padre, & la persona, ò cosa amata, par che sia il recipiente, come quasi madre; che secondo i uocaboli l'amante è operante, et la cosa amata operata: è adunque l'amante dell'amor la prima causa, & l'amato la seconda. PHI. Meglio sai domandare, che soluere, ò Sophia: perche è il contrario: perche l'amato è causa agen

te generante l'amore nell'animo dell'amante, e l'amante è recipiente dell'amore dell'amato: di modo che l'amato è il uero padre detto amore che genera nell'amante; che è la madre che parturiſce l'amore, del qual fu ingrauidata dall'amato; & il partoriſce à ſimiglianza del padre; però che l'amore ſi termina nell'amato, qual fu ſuo principio generatiuo. Si che l'amato è prima cauſa agente formale, & finale dell'amore, come intero padre, & l'amante è ſolamente cauſa materiale, come grauida & parturiente madre. & queſto intende Platone, quando dice, che l'amore è parto in bello: & tu ſai che il bello è l'amato, del qual la perſona amante prima ingrauidata, parturiſce l'amore à ſimilitudine del padre bello & amato, & in quello come in ultimo fine il dirizza. SO. Io ero in errore & piacemi ſaper il uero, ma che mi dirai della ſignificatione de uocaboli laqual m'ha ingannato? che amante uuol dire agente, & amato patiente? PHI. Coſi è il uero, perche l'amante è l'agente della ſeruitu dell'amore, ma non della generation ſua, et l'amato è recipiente del ſeruitio dell'amante, ma non della cauſalita dell'amore. et io ti dimandaro, qual è piu degno, ò il ſeruitore ò il ſeruito, l'ubbidiẽte, ò l'ubbidito, l'oſſeruante ò l'oſſeruato? certo dirai che queſti agenti ſono inferiori à queſti ſuoi recipienti. Coſi è l'amante uerſo l'amato. però che l'amante ſerue ubbidiſce & oſſerua l'amato. SO. Queſto ha luogo nelli amanti men degni che gli amanti; ma quãdo l'amante in effetto è piu degno che l'amato, la ſententia debbe eſſer cõtraria: che l'amãte debbe eſſer come padre, e ſuperiore dell'amore, e la coſa amata come madre inferiore. PHI. Benche

ſieno delli amanti, che ſecondo la natura loro ſon piu eccellenti che gli amati, come il marito della donna quale ama; & il padre del figliuolo, & il maeſtro del diſcipulo, & il benefattore del beneficato: & piu in commune il mondo celeſte del terreno ilqual ama, & lo ſpirituale del corporeo, & finalmente Iddio delle ſue creature: lequali da lui ſono amate: nondimeno ogni amante, inquanto amante, s'inclina all'amato, & ſe gli aderiſce, come acceſſorio al ſuo principale: però che l'amato genera, et muoue l'amore, e l'amante è moſſo da lui. SO. Et come puo ſtare ch'el ſuperiore ſia inclinato, & acceſſorio all'inferiore? PHI. Gia t'ha detto che quanto ogniuno ama, & fa, è per ſua propria perfettione, gaudio, ò diletto: & benche la coſa amata in ſe non ſia coſi perfetta, come l'amante, eſſo amante reſta piu perfetto, quando uniſce ſeco la coſa amata: ò almeno reſta con piu gaudio, & diletto. Queſta noua perfettione, gaudio, ò diletto che acquiſta l'amante per unione della coſa amata, ò ſia in ſe ſteſſa piu degna, ò manco degna, il fa inclinato ad eſſo amato, ma non per ciò lui reſta difettuoſo & di manco degnita, ò perfettione: anci reſta di piu con l'unione & perfettione della coſa amata. in modo che non ſolamente chi ama alcuna perſona è inclinato à quella per la perfettione, ò gaudio che acquiſta nella ſua unione, ma ancora chi non perſona, ma alcuna altra coſa ama, per poſſederla, s'inclina à quella, per quello che auanza in ſe, quando l'acquiſta. SO. Intendo queſto, ma che dirai quando due hanno amore reciproco, et ogniuno è amante, & amato egualmente? biſogna che concedi che ciaſcuno di loro è inferiore, &

ſuperiore all'altro, che ſarebbe contrarieta. PHI. Contrarieta non è, anci è uerita, che ciaſcuno di loro, inquanto ama, è inferiore all'altro: & inquanto è amato, gli è ſuperiore. SO. Sarebbe dunque ciaſcuno ſuperiore à ſe ſteſſo? PHI. Ancor queſto è uero, che ciaſcuno amante è ſuperiore à ſe ſteſſo amato: & ſe forſe un ſe ſteſſo amaſſe, ſaria ſuperiore ſe ſteſſo amato à ſe ſteſſo amante: & gia t'ho detto quando parlamo della communita dell'amore, che Ariſtotele (ſecondo uede Auerrois) tiene che Iddio ſia motore della prima ſphera diurna qual muoue per amor di coſa piu eccellente, come ciaſcuno de gli altri intelletti mouenti l'altre ſphere: & conciosia che alcuno non è piu eccellente che Iddio, anci inferiore allui, biſogna dire che Iddio muoua quella ſomma ſphera per amor di ſe ſteſſo: & che in Dio è piu ſublime lo eſſere amato da ſe ſteſſo, che amare ſe ſteſſo; benche ſua diuina eſſentia conſiſta in puriſſima unita: ſecondo che piu largamente allhor da me hai inteſo. Adunque ſe Iddio con ſua ſimpliciſſima unita ha piu del ſommo, & ſupremo, inquanto è amato da ſe ſteſſo, che inquanto ama ſe ſteſſo; tanto piu ſarà ciò in altri due amanti reciprocamente, che ogniuno puo eſſere piu eccellente nell'eſſere amato, che nell'amare, non pur in altri, ma in ſe ſteſſo. SO. Gia mi ſatisfariano le tue ragioni, s'io non uedeſſi Platone dir chiaramente il contrario. PHI. Che dice egli che ſia il contrario? SO. Nel ſuo libro del conuito mi ricorda ch'ei dice, che l'amante è piu diuino che l'amato: però che l'amante è rapito da diuin furore amando. Onde dice che gli dei ſon piu grati, e proprij alli amati che fanno coſe grãdi per gli amatori, che

alli amatori, per far cose estreme per l'amati. et dà l'essempio di Alceste. ilquale perche uolse morire per il suo amato, gli dei lo resuscitorno, & honororno, ma non il trasmigrorno nelle beate insule, come Achille, pche uolse morire per il suo amatore. PHI. Queste parole che Platone referisce in quel suo Simposio, son di Phedro giouene galante discipulo di Socrate. Qual dice l'amore essere grande Iddio, e sommamente bello, & per essere bellissimo, che ama le cose belle, & essendo l'amore nell'amante come in proprio suggetto habitante dentro del suo cuore, come il figliuolo nel uentre della madre, diceua Phedro, che l'amante per il diuino amore che egli ha è fatto diuino piu che l'amato: ilquale non ha in se amore, ma solamēte il causa nell'amante. Onde l'iddio d'amore dà all'amante furor diuino; ilche non dona all'amato, & percio gli dei son piu fauoreuoli alli amati che seruono suoi amanti (come si mostra d'Achille), che alli amanti, quādo seruono suoi amati (come appar d'Alceste). SO. E questa ragione non ti par sufficiente, ò Philone? PHI. Non mi par retta, ne ancor parse giusta à Socrate. SO. Si, e perche? PHI. Socrate disputante contra Agatone oratore, ilquale ancor teneua amore essere un grāde iddio, & bellissimo, dimostra che amore nō è dio: peroche non è bello: conciosia che tutti gli dei sien belli: & dimostra che lui non è bello, peroche amore è desiderio di bello, & quel che si desidera al desiderante sempre manca: che quel che si possiede, non si desidera. Onde Socrate dice che l'amor non è dio, ma è un gran demone, mezo fra gli dei superiori, & gli humani inferiori: et se ben non è bello come Iddio, non è ancora brutto come gl'in=

feriori, ma mezo fra la bellezza, & la bruttezza, pero=
che el desiderante, se ben in atto non è quel che desidera,
è pur quello in potentia, e cosi, se l'amore è desiderio di
bello, è bello in potentia, & non in atto, come sono gli dei.
SO. Che uuoi tu inferire per questo, ò Philone? PHI.
Ti mostro la diuinita consistere nell'amato & non nell'a
mante; peroche l'amato è bello in atto come dio, & l'a=
mante ch'el desia, è bello solamente in potentia, per ilqual
desiderio, se ben si fa diuino, non però è dio come l'ama=
to: & però uedrai che l'amato in mente dell'amante è
honorato, contemplato, adorato come proprio Dio, et sua
bellezza nell'amante è reputata diuina, si che niuna al=
tra se gli puo equiparare. Non ti par dunque ò Sophia
che l'amato preceda in eccellentia e causalita dell'amo=
re dell'amante, e sia piu degno? SO. Si certamente, ma
che dirai tu all'essempio d'Achille, e d'Alceste? PHI. Al
ceste che morì per l'amato non fu honorato come Achil
le, che morì per l'amante; peroche l'amante è in obligo
di necessita à seruire il suo amato, come suo Dio, & è co
stretto à morire per lui, e non potria fare altramente se
ama bene; perche gia nell'amato è trasformato, & in
quel consiste sua felicita, & tutto il ben suo hormai non
è in se stesso. Ma l'amato non è in obligo alcuno all'amã
te, ne è costretto dall'amore à morire per lui: e se pur il
uuol far come Achille, è atto libero, e pura liberalita. on
de da Iddio debbe essere piu remunerato, come fu Achil=
le. SO. Mi piace questo che dici, ma non mi par da cre=
dere che se Achille, come era amato, non fusse stato anco
ra amante del suo amante, che hauesse uoluto morire per
lui. PHI. Non negherei gia che Achille nõ amasse il suo

amante, poi che per lui uolse morire; ma quello era amore reciproco, causato dall'amore che il suo amante haueua uerso di lui; onde rettamente diremo che morì per l'amore, ch'el suo amante gli portaua, che fu la causa prima, e non per quello amore che lui reciprocamente portaua all'amante, che fu causato del primo. SO. Mi piace la ragione che fece meritar piu premio da gli dei Achille, che Alceste; ma come puo stare che l'amato sia sempre Dio dell'amante? che seguirebbe che la creatura amata da Dio sarebbe Dio à Dio, che è absurdo: non solamente da Dio alle sue creature, ma ancora dallo spirituale al corporale, e dal superiore all'inferiore, e dal nobile all'ignobile. PHI. L'amore quale è fra le creature dall'una all'altra presuppone mancamento: & non solamente l'amor de superiori à superiori, ma ancora quello de superiori à gli inferiori dice mancamẽto; peroche nessuna creatura è sommamente perfetta, anci amando non solamente i superiori loro, ma ancora gli inferiori, crescono di perfettione, e s'approssimano alla somma perfettione di Iddio; perche il superiore non solamente in se cresce perfettione in bonificar l'inferiore, ma ancora cresce nella perfettione dell'uniuerso, che è il maggior fine, secõdo t'ho detto, per questo crescimento di perfettione in lui, et nell'uniuerso l'amato inferiore ancor si fa diuino nell'amante superiore; peroche in essere amato, participa la diuinita del sommo creatore: ilquale è primo e sommamẽte amato, e per sua participatione ogni amato è diuino; perche essendo lui sommo bello da ogni bello è participato, & ogni amante s'approssima allui amãdo qual si uoglia bello, se ben è inferiore di lui amante: & con questo

esso amante cresce di bellezze e diuinita, & cosi fa cresce re l'uniuerso, e però si fa piu uero amante, & piu prossi mo al sommo bello. SO. M'hai resposto dell'amore ch'el superiore ha all'inferiore fra le creature, ma non dell'a more d'Iddio à esse creature: nel qual consiste la maggio re forza del mio argumento. PHI. Gia ero per dirtelo. sappi che l'amore, cosi come molti altri atti, & attributio ni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dico= no gia di lui, come delle creature, & gia t'ho dato essem pio d'alcuni attribuiti, e tu sai che l'amor in tutte le crea ture dice mancamento ancora ne celesti & spirituali, pe roche tutti mancano della somma perfettione diuina, & tutti suoi atti, desiderij, & amori sono per approssimarsi à quella quanto possono. è ben uero che ne gli inferiori l'amore non solamente dice mancamento, ma ancora in alcuni di loro dice, & è passione, come ne gli huomini et animali, & ne gli altri, come ne gli eleméti, e misti sensi= bili dice inclinatione naturale. Ma in Dio l'amore ne pas sione, ne inclinatione naturale, ne mancaméto alcuno di= ce; conciosia che esso sia libero, impassibile, & sommamen te perfetto: al quale nessuna cosa mancare puote. SO. Che dice adunque in Dio questo uocabolo amore? PHI. Dice uolonta di bonificare le sue creature, & tutto l'uni uerso, e di crescere la loro perfettione quanto la loro na tura sara capace, &, come gia t'ho detto, l'amore che è in Dio, presuppone mancamento ne gli amati, ma nó nell'amante, e l'amore delle creature al contrario: ben che della tale perfettione, della qual crescono le creatu= re per l'amore di Dio alloro, ne gode: & se n'allegra, se allegrar si puo dire, la diuinita, & in questo la somma

ſua perfettione piu riluce, come gia t'ho detto, et però di ce il pſalmo; Iddio s'allegra con le coſe che fece, & queſto augumento di perfettione e gaudio nella diuinita non è in eſſo Dio aſſolutamente, ma ſolamente per relatione à ſue creature. onde, come t'ho dichiarato, non moſtra in lui aſſolutamente alcuna natura di mancamento, ma ſo lamente il moſtra nel ſuo eſſere relatiuo, reſpetto di ſue creature. Queſta perfettione relatiua in Dio è il fine del ſuo amore nell'uniuerſo, & in ciaſcuna delle ſue parti, et è quella cõ laquale la ſomma perfettione d'Iddio è ſom mamente piena, e queſto e' il fine dell'amore diuino. e l'a mato da Dio, per ilquale ogni coſa produce, ogni coſa ſo= ſtiene, ogni coſa gouerna, & ogni coſa muoue, & eſſendo in eſſa ſimpliciſſima diuinita neceſſariamente principio e fine, amante & amato, queſto è piu diuino della diuinita come ogni amato del ſuo amante eſſer ſuole. SO. Que= ſto mi piace & ben ſono ſatisfatta della precedentia del= l'amante all'amato, nella produttione dell'amore, e que= ſto mi baſta per la prima dimanda che t'ho fatta, ſe l'a= more nacque, cioè ſe è genito d'altrui ò ingenito, ch'io ueggo horamai manifeſtamente che l'amore è prodotto e genito dell'amato e dell'amãte, come di padre, e madre. uorrei che mi ſatisfaceſſi coſi della ſecõda dimanda mia, cioè quando prima nacque l'amore, ſe forſe è ab eter= no prodotto, ouero genito d'amati, & amanti eterni, oue ro fu in qualche tempo prodotto, & ſe queſto fu in prin cipio della creatione, ouero dipoi, & in qual tẽpo. PHI. Queſta tua ſeconda dimanda non è poco difficile, & du bioſa. SO. Che ti fa porre in queſta piu dubbio che nel la prima? PHI. Però che il primo amore à gli huomini

è manifesto esser quel diuino, per ilquale il mondo fu da Dio prodotto, e quel pare che sia l'amore che prima nacque. Essendo adunque dubbioso appresso gli huomini di molti migliara d'anni in qua, il quando fussi prodotto il mondo, resta dubbioso il quando nacque esso amore. SO. Di una uolta il dubbio che è stato fra gli huomini nel quando il mōdo è stato prodotto, & intenderemo il dubbio che cade nel quando l'amore nacque, & poi che sara conosciuta la dubitatione, alla solutione trouerai piu presto la uia. PHI. Tel dirò. Concedendo tutti gli huomini ch'el sommo Dio genitore, et opifice del mōdo sia eterno, senza alcun principio temporale, sono diuisi nella prodution del mondo, se è ab eterno, ò da qualche tēpo in qua. Molti de philosophi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non hauer mai hauuto principio temporale: cosi come esso Dio non l'ha mai hauuto, & di questa opinione è il grande Aristotele, & tutti i peripatetici. SO. Et che differentia sarebbe dunque fra Dio e'l mondo se ambi dui fussero ab eterno? PHI. La differentia fra loro restarebbe pur grande, perche ab eterno Dio sarebbe stato produttore, & ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto; l'uno causa eterna, e l'altro effetto eterno. ma gli fideli, e tutti quelli che credeno la sacra leggie di Moises, tengono ch'el mondo fosse non ab eterno prodotto, anci di nulla creato in principio temporale, & ancora alcuni de philosophi par che sentino questo. de quali è il diuino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto, & genito da Dio, prodotto del Chaos che è la materia confusa, del quale le cose sono generate: & benche Plotino suo seguace il uoglia riuolgere all'opinione dell'eternita del

mondo, dicendo che quella Platonica genitura et fattione del mondo s'intende essere stata ab eterno, pure le parole di Platone par che ponghino temporal principio, & cosi fu inteso da altri chiari Platonici. è ben uero che lui fa il Chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmente prodotto da Dio: laqual cosa non tengono gli fideli; perche loro tengono che fino allhora della creatione solo Dio fosse in essere senza mondo, & senza chaos, & che l'onnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia prodotto: che in effetto non par gia chiaramente in Moises ch'el ponga materia coeterna à Dio. SO. Sono adunq; tre opinioni nella produttione del mõdo da Dio; la prima d'Aristotele, che tutto il mondo fu prodotto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia, ò Chaos fu prodotto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo, & la terza delli fideli, che tutto sia prodotto di nulla in principio di tẽpo. hor mi potrai forse dire ò Philone le ragioni di ciascuno di loro. PHI. Ti dirò qualche cosa in breue, che la sufficientia saria molto longa. al Peripatetico pare che le cose create nel mondo sieno di sorte, che alla natura loro repugni hauer hauuto principio, & l'hauer fine: come è la materia prima, la continua generatione, & corruttione delle cose, la natura celeste, il moto massimamente circulare, & il tempo. SO. A che modo alla natura di queste cinque cose repugna l'hauer hauuto principio? perche essa materia prima con la generatione e corruttione non potria essere stata di nuouo? e perche il cielo e'l moto suo circulare, et il tẽpo, che da quel procede, nõ potria hauer hauuto principio temporale? PHI. Poi che uuoi riconoscere la ragio

ne di questo, sara bisogno dirtela, se bene qualche cosa diuertiremo dal proposito. La materia prima, dice Aristotele, non potria essere di nuouo fatta, peroche tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, che tutti concedono che di niente nessuna cosa far si possa: et se la materia prima fusse stata fatta, di qualche altra cosa sarebbe fatta, & quella sarebbe materia prima, & non questa, & non possendo andare questo processo in infinito, bisogna dare una materia ueramente prima, & non mai fatta; dunque la materia prima è eterna, & cosi la generatione, & corruttione che di lei si fa, peroche essendo la materia prima d'imperfetto essere, bisogna che sempre essista sotto qualche forma sustantiale: & la generatione del nuouo, è corruttione del presistente; onde bisogna che ad ogni generatione preceda corruttione, & ad ogni corruttione generatione: perche la generatione del pollo, è per corruttione dell'uouo. è dunque la generatione, & corruttione della cosa eterna, senza principio: di sorte, che ogni uouo nacque di gallina, & ogni gallina d'uouo, & nessuno di loro fu assolutamente primo. Il cielo da se pare eterno, perche se fusse generato saria ancora corruttibile, & corruttibile non puo essere, peroche non ha contrario, come gli elementi & gli composti da quelli, & la corruttione uiene dalla superatione del contrario, & la generatione ancora è mouimēto da un contrario in un'altro, et mostrasi ch'el cielo non ha contrario, perche è impassibile immutabile in sustantia, e qualita, e sua tonda figura fra tutte l'altre figure sola è priua di cōtrarieta. Per cōseguēte al moto circulare repugna l'hauere principio;

perche come la figura circulare, quale è la celeste, nõ ha principio, & ogni ponto in lei è principio & fine; cosi il moto circulare è senza principio, & ogni sua parte è principio, e fine, ancora nel primo moto: perche s'ei si generasse, la generatione sua, che è moto, saria primo del primo: ilche è impossibile. & nõ si possendo dare processo in infinito ne moti generati, bisogna uenire à un primo moto eterno. ancora il tempo qual segue il primo moto, peroche è numeratione del antecedente, & succcedente del moto, bisogna che sia eterno come lui: perche in effetto è fine del tempo passato, & principio del uenturo: onde non si puo assegnare instante, che sia primo principio. È adunque il tempo eterno, senza hauer mai principio. SO. Intendo le ragioni che mossero Aristotele à far eterna la materia prima, & i cieli in loro stessi; & la generatione delle cose, & il moto circulare, et il tempo in modo successiuo, una parte dopo l'altra. Ha lui forse altre ragioni senza queste, à prouare l'eternita del mondo. PHI. Queste che t'ho dette sono le ragioni sue naturali: fanno ancora gli peripatetici due altri ragioni theologali, à prouar ch'el mondo sia eterno, una pigliata dalla natura dell'opifice, e l'altra dal fine dell'opera sua. SO. Fa ancora ch'io intenda questo. PHI. Dicono che essendo l'opifice Dio eterno & immutabile, l'opera, che è il mondo, debbe essere ab eterno fatta ad un modo: perche la cosa fatta debbe corrispõdere alla natura di chi la fa: & oltra che il fine del creatore, nella creatione del mondo, non fu altro che uoler far bene; perche dunque questo bene non si debbe hauer fatto sempre? che gia impedimento alcuno non posseua interuenire nell'onnipotente

Dio che è ſommo perfetto. S O. Nó ſenza forza par che ſieno queſte ragioni del peripatetico, maſſimamente theologali della natura eterna dell'opifice diuino, & del fine di ſua uolontaria produttione. che diranno i Platonici, et noi tutti che crediamo la ſacra legge Moſaica, che pone la creatione di tutte le coſe di nulla in principio di tempo? P H I. Noi altri diciamo molte coſe in noſtra difenſione: conſentiamo che naturalmẽte di niente alcuna coſa non ſi puo fare, ma miracoloſamente per onnipotentia diuina teniamo poterſi fare le coſe di niente: non che niente ſia materia delle coſe, come il legno di che ſi fan le ſtatue: ma che poſſa Dio fare le coſe di nuouo ſenza precedentia di materia alcuna. et diciamo, che ſe ben il cielo e la matria prima ſono naturalmente ingenerabili et incorruttibili, nientedimeno miracoloſamente per onnipotentia diuina nell'aſſoluta creatione furno in principio creati di nulla: et ſe bene la reciproca generatione delle coſe, & il moto circulare, et il tempo naturalmente repugnino all'hauer principio, l'hãno pur hauuto nella mirabile creatione: però che ſon cõſeguenti della materia prima, e del cielo: liquali di nuouo furono creati. et quãto alla natura dell'opifice, diciamo che l'eterno Dio opera, nõ per neceſſita, ma per libera uolonta et onnipotentia. laqual coſi come fu libera nella coſtitution del mõdo nel numero delli orbi, e delle ſtelle, nella grãdezza delle ſphere celeſti, & elementarie, & nel numero, miſura, e qualita di tutte le coſe, coſi fu libera in uolere dar principio temporale alla creatione: ben che la poteſſi fare come lui eterna. & quanto al fin dell'opera ſua, diciamo che ſe ben il fin ſuo nella creatione fu far bene, & appreſſo di

noi il bene è eterno, & piu degno che il temporale, noi cosi come non arriuiamo à conoscere sua propria sapientia, non possiamo arriuare à conoscere il proprio fine di quella nelle sue opere. & forse che appresso di lui il ben temporale nella creatione del mondo precede il ben eterno: però che si conosce piu l'onnipotentia di Dio, & sua libera uolonta in creare ogni cosa di nulla, che in hauerle prodotte ab eterno. perche parrebbe una dependentia necessaria, come la continoua dependentia della luce del Sole: & non dimostraria il mondo essere fatto per libera gratia, & splendido beneficio: come dice Dauid, Dixi ch'el mondo per gratia, & misericordia di Dio è fabricato. SO. Parrebbe pur maggior possanza far una cosa buona eterna, che farla tẽporale. PHI. È maggior forza farla temporale, et eterna tutto insieme. SO. A che modo il mõdo puo esser temporale, & eterno insieme? PHI. È tẽporale per hauer hauuto principio di tempo: & è eterno, però che non è per hauer fine, secõdo molti de nostri theologi. & cosi come riluce la somma potentia nel principio temporale, cosi riluce l'immenso beneficio nell'eterna conseruatione del mondo, & uniuersalmente dirò al Peripatetico della somma sapientia di Dio, della quale lui cosi puoco puo conoscere, come potra dimostrare sua intentione il fine, & proposito di quella: in modo che si puo concludere necessariamente, come dice il propheta in nome di Dio, piu di quanto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le uie mie dalle uostre, & i pensieri miei da pensieri uostri. SO. Mi bastano le tue ragioni per difendermi dal Peripatetico, se bene non per offenderlo, & queste me=

desime pigliara Platone per sua difensione. ma che li mette il porre il Chaos eterno poi che l'onnipotentia di Dio il puo far di nulla, & di lui tutto il mondo, come noi diciamo? PHI. Si che ne basta che la fede nõ sia offesa dalla ragione, che non hauiamo bisogno di mostrarla, perche allhor scientia sarebbe, & non fede. & basta credere fermamente quel che la ragion non reproua. La materia prima, che fece Platone eterna, fu per porre la creatione mosaica, non nuda di ragione philosophica: perche lui uolse essere, & parere piu presto philosopho, che credulo della legge. SO. Et con qual ragione puo Platone accompagnare la creatione del mondo in principio di tempo, ponendo la materia, ouer chaos eternalmente prodotto da Dio? & che guadagna in porre il chaos eterno, se mette ch'el mondo sia fatto di nuouo? PHI. All'ultimo ti rispondero. prima guadagna non contradir quel detto delli antichi longamente affermato, che di nessuna cosa si puo fare: & se bene lui pone il mondo essere fatto di nuouo, nol pone essere fatto di niente, ma dell'antico & eterno chaos materia, & madre di tutte le cose fatte, & formate: & tu sai che li primi che delli dei fabulosamente theologhizarono, pongono che innanci al mondo fusse solamente il gran Dio Demogorgone col chaos, & l'eternita, quali gli erano compagni. SO. Ha questo detto antico, che di niente nulla si fa, altra forza di ragione, che essere approuato, & concesso dalli antichi? PHI. Se altra forza di ragion non hauesse non sarebbe cosi concesso, et approuato da tanti eccellenti antichi. SO. Di quella, & lasciamo l'auttorita de uecchi. PHI. Io t'el dirò, e ti seruira nõ

ſolamente per riſpoſta del ſecōdo membro di tua dimanda, ma al primo ancor inſieme con il ſecondo: & uedrai una ragione qual coſtrinſe Platone à porre non ſolamente il mondo di nuouo fatto, ma ancora il chaos, & materia del mondo ab eterno prodotto dal ſommo creatore. SO. Fammela intēdere, ch'io il deſidero. PHI. Vedendo Platone il mondo eſſere una cōmune ſuſtantia formata, e ciaſcuna delle parti ſue coſi eſſere parte di quella cōmune ſuſtantia formata di propria forma, cognobbe rettamente che tāto il tutto, come ciaſcuna delle parti era cōpoſto di una coſa, ò ſuſtantia informe, & à tutti cōmune, et d'una propria forma, che l'informa. SO. Ragione hai, dì piu oltra. PHI. Giudicò che q̄ſta formatione delle coſe, coſi del tutto come d'ogniuna delle parti, fuſſe nuoua di neceſſita, et nō ab eterno. SO. Perche? PHI. Però che è neceſſario che l'informe ſia ſtato inanti chel formato: ſe tu ò Sophia uedi una ſtatua di legno, non giudicarai che prima il legno ſi trouaſſe informe di forma di ſtatua, che formato di quella? SO. Si certamēte. PHI. Et coſi il chaos biſogna che ſia trouato informe, ināci che formato il mōdo: ſi che la formatione del mondo moſtra ſua nouita, & l'eſſer fatto di nuouo: & l'informe, che è in quello del qual ſi fece, moſtra non nouita anci antiquita eterna. ſeguita adunque & biſogna concedere che coſi come il mondo formato è ſtato fatto di nuouo, coſi ne biſogna concedere ch'el chaos informe non ſia mai ſtato di nuouo: anci habbia hauuto eſſere ab eterno. conoſcerai adunque la ragion di quel detto delli antichi, che niente fa niente: perche il fare dice formatione nuoua, & la forma è relatiua all'informe, di che ſi fa:

che di nullo informe nullo formato si puo fare. E' adunque necessario, che cosi come il formato mondo è fatto di nuouo, cosi l'informe chaos sia ab eterno prodotto da Dio. SO. Se ben ti concederò che il chaos sia stato fatto ab eterno, non però ti cōcederò che sia prodotto da Dio. PHI. Bisogna chel conceda, peroche il chaos è informe et imperfetto, & bisogna assegnarli causa produttiua che sia uniuersalissima forma, & perfettione: cosi come lui è uniuersalissimo informe, et imperfetto: laquale è Dio. SO. Come, Dio ha forma, saria adunque formato, e fatto di nuouo, che è absurdo? PHI. Dio nō è formato, ne ha forma, ma è somma forma in se stessa: dalquale il chaos & ogni parte sua participa forma: & d'ambi si fece il mondo formato, & ogni parte sua formata. il padre de quali è quella diuina formalita, & la madre è il chaos, ambo ab eterno. ma il perfetto padre produsse da se la sola sustantia imperfetta madre: e d'ambi son fatti e formati di nuouo tutti li mondani figliuoli, quali hāno con la materia la formalita paterna: si che per questa ragion non uana afferma Platone ch'el chaos è prodotto da Dio ab eterno: & che il mondo con sue parti è fatto, & formato da lui di nuouo nella creatione. SO. Non poco mi piace intendere questa ragione di Platone: ma mi resta cōtra che lui si fonda che l'informe si debbe trouar prima, & senza il formato: laqual priorita, se bene è da cōcedere naturalmente, non si debbe concedere in successione temporale; però che puro informe non puo stare, ne trouarsi senza forma, et la forma è quella, per laquale l'informe si truoua. Onde bisogna, che ò ambi sieno ab eterno cioè la forma, & la materia, e tutto il mō-

do (come dice Aristotele) oueramente ambi e tutti sie=no di nuouo creati, come tengano i fideli. & cosi ad uno modo, & all'altro, la materia è prima nell'origine naturale: ma non in anticipatione naturale, come si fonda Platone. PHI. Che la materia tenga priorita naturale alla forma, come è il suggetto alla cosa, di che è suggetto, questo è manifesto: ma oltra ciò bisogna concedere, che ancora sia prima la materia in tempo, ad ogni tempo, e formatione di quella: qual mostra Aristotele. perche la materia bisogna che prima in tempo sia in potentia à qual si uoglia forma coeterna in materia, & atto in potentia non è altro (come Aristotele dice) che leuar totalmente la natura della materia, & della potentia. SO. Come adunque pone Aristotele il mondo formato eterno? PHI. Peroche lui nō pone la materia prima cō mune à tutto il mōdo, ma solamente nel mōdo inferiore della generatione, & corruttione. nel qual pone la materia prima eterna, & nulla forma allei coeterna, ma ciascuna nuoua in lei per generatione, & l'altra rinata per corruttione: & pone la successione di molte e diuerse forme eterna, con eterna generatione & corruttione: ma ciascuno di loro è nuouo generabile, & corruttibile. SO. Ne cieli dunque, oue non è generatione, non ponera Aristotele materia. PHI. À nissuno modo uuol che cieli, & le stelle habbino materia sustantiale, peroche se l'hauessero sariano generabili, & corruttibili, come li corpi inferiori: ma solamente sono corpo eterno, qual è materia di mouimento, ma nō di generatione. SO. Et Platone perche non pone la materia eterna informata eterna, et successiuamente di successiue forme? PHI. À Pla

tone pare impossibile che corpo formato non sia fatto di materia informe: onde il cielo, il sole, & le stelle che son bellamente formati, afferma esser fatti di materia informe, come tutti li corpi inferiori. SO. Et la materia de celesti è forse quella medesima delli inferiori, ouer altra? PHI. Altra non puo essere che la materia prima ad ogni modo informe, però che non ha perche si possi multiplicare, & diuersificare d'altra: & bisogna che sia una medesima in tutte le composte di materia: & li par giusto che il mondo tutto, cosi come ha un padre commune, ilqual è Dio, che habbi ancora una madre commune à tutte sue parti, qual è il chaos: & 'il mondo è figliuol di tutti due. SO. Dunque gli angeli, & intelletti puri è bisogno che sieno composti di materia? PHI. Gia fu alcuno delli platonici che dissero chel chaos ha la parte sua nelli angeli, & altri spirituali: però che da in loro la sustantia, laqual si forma da Dio intellettualmente senza corporeita. in modo che gli angeli hanno materia incorporea & intellettuale; & li cieli han materia corporea incorruttibile successiuamente: & gli inferiori han materia generabile, & corruttibile. ma à quelli che tengono che gl'intelletti sieno anime, & forme del corpo celeste, li basta la materia in compositione delli corpi celesti, & non dell'intelletti, che sono loro anime. SO. Dunque li cieli secondo Platone, sono fatti della materia che siamo noi? PHI. Di quella propria. SO. Come possono adunque essere eterni? PHI. Però Platone afferma che li cieli ancor sono fatti di nuouo di materia informe, coeterna à Dio. SO. Sta bene, ma ancor bisogna che dica che son cor-

ruttibili come gl'inferiori, che la materia successiuamente bisogna che molte uolte s'informi. PHI. Ancor tiene che li cieli da se sieno dissolubili: però che ogni cosa fatta di materia & forma se dissolue. se non fusse l'onnipotentia diuina, che gli fa indissolubili, se ben da se son solubili. SO. E tu credi che Dio, che ha fatto la lor natura solubile, contradicendo sua natural opera, li facci indissolubili? che pare una reprouatione di se stesso. PHI. La tua obiettione è efficace, pure Platone dice nel Timeo che il sommo Dio parlando con li celesti dice loro, uoi siate fattura mia, & da uoi dissolubili: ma perche è brutta cosa lassar che il bello si dissolua, per mia communicatione siate indissolubili, perche maggiore sono mie forze che uostra fragilita. ma io credo che per queste parole Platone non ponga li cieli in eterno indissolubili: ma è per mostrare la causa, perche non sono successiuamente generabili, & corruttibili, & puoco diuturni come gli inferiori, essendo tutti fatti d'una medesima materia, che causa la nouita, & dissolutione. & dice che quantunque per la loro natura materiale douerebbero essere cosi, nientedimeno per la loro maggiore bellezza formale participata grandemente da Dio, son molto diuturni. SO. Dunque son li cieli per dissoluersi, secondo Platone. PHI. Sono. SO. E tu mi saprai dire il quando lui si crede? PHI. Quando finiranno sua natural etate, laquale han limitata, come ciascuno delli inferiori corpi, ma molto piu diuturna. SO. È alcuno che gli habbi assegnato termine di tempo? PHI. Gia li theologi piu antichi di Platone, de quali lui fu discepolo, dicono chel mondo inferiore si cor=

rompe, & rinuoua di ſette millia anni. SO. Et quanto tempo dura corrotto? PHI. Delli ſette milia anni gli ſei milia ſempre il Chaos de gli inferiori corpi germina, & finiti queſti dicono che raccogliendo in ſe ogni coſa, ſi ripoſa nel ſette milleſimo anno: et in quello interuallo s'ingrauida à nuoua germinatione per altri ſei milia anni. SO. E quanti hauiamo noi di queſti ſette milia anni? PHI. Siamo ſecondo la uerita Hebraica, à cinque milia ducento ſeſſanta due, dal principio della creatione, e quádo ſaran finiti gli ſei millia anni, ſi corrompera il mondo inferiore. SO. E ch'el ſara corrompere? PHI. La corruttione ſara per la ſuperatione d'uno di quattro elementi, maſſimamente del fuoco, ò forſe dell'acqua. SO. Gli cieli quando ſi corromperáno? PHI. Dicono che corrotto il mondo inferiore ſette uolte di ſette milia in ſette milia anni, ſi uiene à diſſoluere il cielo con tutto il pieno, e torna ogni coſa al Chaos, & alla materia prima. & queſto uiene ad eſſere una uolta, dipoi paſſati quaranta e noue milia anni. SO. E dipoi come ſi crede ſuccedino le coſe? PHI. Ancora che ſia audacia parlare di coſe tanto alte & ignote, t'el diro. Si tiene che dipoi che è ſtato ocioſo il chaos per alcuno ſpacio torni à ingrauidarſi della diuinita, & à germinare il mondo, e formarſi un'altra uolta. SO. E queſto mondo è ſtato fatto altre uolte? PHI. Forſe che ſi. SO. E queſta coſa ha hauuto principio mai? PHI. Eſſendo il chaos eterna madre, la germination ſua dell'eterno, & onnipotente padre Iddio poniamo eterna; cioè infinite uolte ſucceſſiuamente, l'inferiore di ſette in ſette milia anni, & il celeſte con tutto che ſi rinoui di cinquanta in cinquanta milia anni. SO. L'ani=

me intellettuali, e gli angeli, e gli intelletti puri come si truouano in questa corruttione mōdana? PHI. Se nō sono composti di materia e forma, ne hāno parte nel chaos, si truouano separati da i corpi nelle loro proprie essentie, contemplando la diuinita, e se ancora sono cōposti di materia e forma, cosi come participano le sue forme nel sommo Dio padre cōmune, cosi ancora participano sustantia & materia incorporea dal Chaos madre cōmune, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro de fonte uite, che ancora loro renderanno la sua parte à ciascuno delli due parenti nel quinquagesimo millesimo anno, cioè la sustantia & materia, al Chaos, ilquale allhora di tutti gli figliuoli le sue portioni in se raccoglie; e l'intellettuali formalita al sommo Dio padre & datore di quelle, lequali lucidissimamente sono cōseruate nell'altissime Idee del diuino intelletto fino al nuouo ritorno loro, nella uniuersal creatione, & generatione dell'uniuerso, che allhora gia il Chaos ingrauidato della diuinita, germina sustantie mariali informate di tutte le Idee, cioè nel mondo inferiore corporeo, & successiuamente generabile, & corruttibile, nel mondo celeste corporeo, & mobile circularmente, senza generatione & corruttione successiua, nel mondo intellettuale materie sustantiali incorporee, immobili, & ingenerabili, & incorruttibili, auuenga che nel fin del seculo tutti si dissoluino, ritornando à i primi parenti, come ti ho detto. SO. S'el cielo con tutto il pieno si dissolue, passati gli quarantanoue milia anni, come costoro dicono, dūque quella ottaua sphera doue è la moltitudine delle stelle fisse, secōdo la tardita del suo moto, poche circulationi potra fare in tutto il tempo della uita del mōdo, & sua:

peroche ſecódo ho gia da te inteſo, gli aſtrologi in nó me no di trentaſei milia anni dicono che fa una circulatione, alcuni dicono in piu di quaranta milia, ſe la uita ſua non è piu di quaranta milia, poco piu d'una circulatione, potra fare in tutto il tépo della uita, che pare ſtrano. PHI. Secondo loro, niente piu del tempo d'una ſola reuolutione dell'ottaua ſphera dura tutta la uita ſua, & del reſto del uniuerſo: peroche in effetto benche gli primi aſtrologi la ponghino in trenta ſei milia anni, & altri piu anti chi in manco, la uerificatione de gli ultimi, alla quale per la piu longa eſperientia doniamo piu fede, pone una circulatione ſua in quaranta milia anni preceſſi: dicono adunque i theologi, che tanto è la uita dell'huomo, quanto ſta l'ottaua ſphera à far una circulatione, & fatta eſſa, có tutto il reſto ſi diſſolue, ritornando le forme nella diuinita, & le materie nella madre Chaos. ilquale riposando mille anni, ſe ringrauida dell'intelletto diuino, informato di tutte le Idee ſue, un'altra uolta: dipoi di cinquá ta milia anni, ritorna à germinare il cielo, & la terra, et altre coſe dell'uniuerſo. & gia gli aſtrologi ſignádo queſto, dicono che girando l'ottaua ſphera una uolta, ritornano tutte le coſe, come nella prima. SO. Conſona adunque l'aſtrologia al detto di queſti theologi, ma dimmi ſe coſi come la duratione, & diſſolutione del tutto conſegue alla circulatióe dell'ottaua ſphera, come quaſi cauſate da quelle, ſe la duratione, e corruttione del mondo inferiore, che è di ſette milia in ſette milia anni, è forſe cauſata da qualche corſo celeſte. PHI. Si che è cauſata dalli corſi della medeſima ottaua ſphera del ſuo moto da acceſſo, e receſſo, ilquale fa di ſette milia in ſette milia anni, ſette uolte

in tutta la sua circulatione, ciascuno de quali fa dissolue re, e rinouare il mōdo inferiore, e quādo uiene al settimo, si dissolue il celeste, dipoi di quarātanoue millia anni, che è sette uolte sette, come t'ho detto. SO. Non è poca dimostratione questa cōcordanza d'astrologia. ma dimmi, questi astrologi hanno hauuto questo per ragione solamēte, ò per disciplina auttentica? PHI. Gia t'ho detto che à porre il mōdo corruttibile, credeno essere accompagnati da ragione, ma nella limitatione de tempi, oltra l'astrologica euidētia, difficile saria trouare ragione philosophica, ma l'uno, e l'altro dicono hauere per diuina disciplina non solamēte da Moises datore della legge diuina, ma fin dal primo Adam, dal quale per traditione à bocca, la quale nō si scriuea, chiamata in lingua Hebraica caballa, che uuol dire recettione, uenne al sapiēte Enoc, e da Enoc al famoso Noe: ilquale dopo il diluuio per sua inuentione del uino fu chiamato Iano, perche Iano in hebraico uuol dir uino, & il dipingono con due faccie riuerse, per che hebbe uista innanci il diluuio, & dipoi. costui lasciò questa con molte altre notitie diuine, e humane al piu sapiente de figliuoli Sem, & al suo pronepote Heber, liquali furono maestri di Abraam, chiamato Hebreo da Heber suo proauo e maestro, & ancora egli uidde Noe, ilqual morì essendo Abraam di cinquantanoue anni. da Abraam per successione de Isac e di Iacob, & di Leui uēne la tradition secondo dicono alli sapienti de gli Hebrei chiamati Cabalisti, liquali da Moise dicono per reuelatione diuina esser confirmate, non solamēte à bocca, ma nel le sacre scritture in diuersi lochi significate con proprie, & uerisimili uerificationi. SO. Se nelle sacre lettere di

Moiſe,con qualche color di uerita queſte coſe che hãno ſi gnificato,e ſono di maggiore efficacia,à me piaceria che le dichiaraſſe. PHI. Ti dirò cioche dicono, il che non ti perſuado che tenghi,peroche l'euidentia loro nelli teſti nõ è chiara,ma figuratiua,& io in queſto ſarò ſolamente ꝑ compiacerti narratore,;benche dal propoſito ci allarghia mo alquanto. Moiſes,come ſai,dice che Iddio creò il mon= do in ſei giorni,e nel ſettimo ſi ripoſo d'ogni opera,in me moria del quale cõmandò à gli Hebrei che in ſei di faceſ ſero opera,& nel ſettimo ripoſaſſero d'ogni lauoro.que= ſti Theologi dicono che queſti di diuini della creatiõe del mondo inferiore,s'intende per ciaſcuno de mille anni, co me dice Dauit,che mille anni nel coſpetto di Dio,ſono un di,adunque gli ſei di naturali dell'opera della creatione di Dio,hãno uirtu di ſei milia anni di duratione germi= natiua mondo inferiore, & il ſettimo di di quiete ha da to al Chaos ſenza opera germinatiua nel mondo inferio re; ancora nelli riti de gli Hebrei debbeno cõnumerare da il di che uſcirono d'Egitto ſette ſettimane che ſono qua rantanoue di,& il quinquageſimo di fanno la feſta del la data della legge,che la diuinita ſi uolſe cõmunicare à tutti in cõmune,dice che ſignifica le ſette reuolutioni del mondo inferiore,in quarantanoue milia anni, et la nuo= ua cõmunicatione di tutto l'uniuerſo, e dicono non ſola= mente ſignificare queſto Moiſes nel numero de ſerui, ma ancora hauerlo ſignificato in numero di anni, uno anno per mille; perche il grãde anno celeſte appreſſo gli aſtro logi è mille anni; onde Moiſes cõmanda in le leggi, che ſei anni ſi debbi lauorare la terra, & il ſettimo laſciarla cioſa ſenza lauoro,& proprieta alcuna,e dicono ſignifi

care la terra, il chaos, ilquale gli Hebrei sogliono chiama re terra, & ancora gli Caldei, & altri gentili, & significa ch'el Chaos debbe essere in germinatione delle cose generabili sei milia anni, & il settimo riposare con tutte le cose confuse cõmunemente senza proprieta alcuna, & cosi cõmanda Moises in questo settimo anno, che si debbino relasciare gli debiti, & gli oblighi delle possessioni, e tornare ogni cosa al suo primo; onde chiamano questo settimo anno scemita, che uuol dire relassatione, che significa la relassatione delle proprieta delle cose nel settimo migliaro d'anni, & la sua reditione nel Chaos primo. & questa scemita è come il sabbato ne giorni della settimana. dice ancora Moises che quando saranno passate sette scemita, che sono quarantanoue milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno Iobel, che in latino uuol dire Iubileo, & reditione, ancora. peroche in quello anno haueua ad essere la perfetta quiete di tutte le cose, cosi terrestri, come negociatiue, & ogni seruo tornaua in liberta, ogni sorte d'obligo era soluto; la terra non era lauorata, gli frutti erano communi, & ogni possessione, non ostante qual si uoglia uinculo, tornaua al suo primo padrone, chiamauasi anno di liberta. il testo dice, nell'anno del Iubileo ciascuno tornara alla sua origine, e radice, la liberta si bandira nella terra, di sorte che in quell'anno, le cose passate erano estinte, & principiaua mondo nuouo per cinquanta anni, come il passato, ilqual Iubileo dicono che significa il quinquagesimo migliaro d'anni nel quale tutto il mondo si rinnououa; cosi il celeste come l'inferiore. molte altre cose ti potrei dire in ciò, ma questo ti debbe bastare per darti qualche notitia della positione di questi

theologhi, & occasione della loro audacia, nella limitatione de tempi, & uita del mondo. SO. Come possono tirare Moises alla sua opinione, ilquale chiaro dice, che in princio creò Dio il cielo, & la terra, che pare porre insieme la creatione del Chaos con tutto il resto. PHI. Leggiamo nel testo altrimenti. questo uocabolo, in principio, in Hebraico puo significare innanci: dirai adunque innanci che Dio creasse, & separasse dal Chaos il cielo, & la terra, cioè il mondo terrestre, & celeste, la terra cioè il Chaos era inane e uacua, & piu propiamente dice, perche dice era confusa, & roza, cioè occulta, & era come un abisso di molte acque tenebroso, sopra ilquale soffiando il spirito diuino, come fa un uento grande sopra un pelago, che illucida le tenebrose intime, & occulte acque, cauandole fuore cō successiua inundatione. Cosi fece il spirito diuino, che è il sommo intelletto pieno de Idee, ilquale communicato al tenebroso Chaos, creò in lui la luce per estratione delle sustantie occulte illuminate dalla formalita Ideale: & nel secondo di puose il firmamento, che è il cielo, fra l'acque superiori che sono l'essentie intellettual, lequali sono le supreme acque dell'abissato Chaos, & fra l'acque inferiori: cioè essentie del mondo inferiore generabile, & corruttibile. & cosi diuise il Chaos in tre mondi, intellettuale, celeste, & corruttibile. dipoi diuise l'inferiore de gli elementi dell'acqua, & della terra, & discoperta la terra la fece germinare, herbe, arbori, & animali terrestri uolanti, et natanti. & dipoi nel sesto di, nel fin di tutto, creò l'huomo. & in questo modo sommariamente detto intēdeno il testo questi della creatione Mosaica, & credeno denotare

ch'el Chaos fusse innanci la creatione confuso, & per la creatione diuiso in tutto l'uniuerso. S O. Mi piace ueder ti fare Platone Mosaico, & del numero de Cabalisti, e ba stami questo per notitia, come dici; poi che ne assoluta ra gione, ne terminata fede mi costringe à queste tali credu lita. ma dimmi, cõ queste loro positioni possono forse piu ragioneuolmente soluere gli sopra detti argumẽti d'Ari stotele, che gli fideli: liquali credeno la creatione del mõ do una uolta sola. P H I. Aristotele medesimo confessa che la positione che pone innanci di questo mondo esserne stato un'altro, & dopo questo hauerne ad essere un'al= tro, & cosi sempre in continua successione fatti tutti di mano eterna, & è piu ragioneuole che l'opinione che po ne questo mondo hauer hauuto principio, & innanci di esso nõ essere alcuna cosa, peroche quella pone ordine suc cessiuo eterno nella generatione del mondo, e concede che di nulla non si fa cosa alcuna, e questa altra non lo signi fica; si che contra quella opinione non hãno loco gli piu forti delli suoi argumenti, come quel che di nulla niente si fa, & che la materia prima non puo essere di nuouo fatta, ò generata; peroche quelle propositioni concede, & presuppone esso Platone, come ancora quelli due argumẽ ti theologali dell'opera diuina, che debbe essere eterna, co me lui opifice. e cosi ch'el fin dell'opera sua, ilquale è buo no debbe essere eterno: lequali ambo propositioni Platone cõcede quãto è ꝑ parte dell'agẽte diuino. Ma dice Dio lar gire la sua eternita à q̃llo che è capace di fruirla, come è l'intelletto, nel quale sono le Idee, & la materia prima, la quale è il Chaos: poche l'uno è puro atto, e forma, e l'al tro è pura potentia, & materia al tutto informe, l'uno è padre

è padre uniuersale di tutte le cose, et l'altro madre cõmune à tutti. Questi solamente hãno possuto participare l'eternita diuina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; ma li figliuoli loro, liquali mediante questi dui parenti, sono da Dio fatti, & formati, come è tutto l'uniuerso, & ogniuna delle sue parti, non sono capaci di eternita: pero che ogni fatto è formato, cioè composto di materia del Chaos, & di forma della Idea intellettuale, & bisogna che habbino principio, & fine temporale, secondo disopra t'ho detto. si che l'opera, & il fine nella produttione diuina furono eterni nelli primi parenti del mondo, ma non in esso mondo formato singulare. & furono eterni nella successione eterna di molti mondi, cosi come esso Aristotele pone nel mondo inferiore, che nessuno delli suoi indiuidui è eterno, & che la generatione, & la prima loro materia è eterna. SO. Veggo bene la solutione delle ragioni theologali d'Aristotele, & della prima delle naturali, ma come soluera Platone l'altre quattro naturali? PHI. Platone non concede ad Aristotele chel Chaos si possi trouare senza forma, anci dice che hauendo longo tempo germinato raccoglie in se tutte le cose, & s'acqueta con quelle per certo interuallo di tempo, ingrauidandosi delle Idee, tanto fin che poi ritorna à figliare, & germinare di nuouo l'uniuerso. & concede che la generatione è eterna in molti modi successiui, ma non in uno del cielo, che la contrarieta per laqual si dissolue, è l'essere formato, fatto, & composto di materia & forma: perche ogni tale bisogna che si dissolua, & cosi cessa il suo circulare moto. Benche il moto in uniuersale sia eterno per eterna germinatione

ſucceſſiua del Chaos, & quanto al tempo dice che è eterno, non per il moto del cielo, ma per il moto eterno germinatiuo del Chaos ſucceſſiuamente. SO. Mi piace non poco la ſolutione delli argumenti d'Ariſtotele, per parte di Platone, & aſſai m'hai moſtrato la produttione del mondo, ſecondo tutte tre l'oppinioni, d'Ariſtotele l'eternita d'uno ſol mondo, di Platone l'eternita ſucceſſiua di molti mondi, l'uno dopò l'altro; de fideli la creatione di uno ſol mõdo, & d'ogni coſa. hor mi parrebbe gia tempo di tornare al noſtro propoſito dell'amore, & che mi reſpondeſſi alla ſeconda dimanda, del quando l'amor nacque, & qual fu il primo amore. PHI. Il primo amor amor è quello del primo amante nel primo amato. Ma conciosia che neſſuno di queſti mai non naſceſſe, anci ambi ſieno eterni, biſogna dire ancora che l'amore loro, che è il primo amore, mai non naſceſſe, anci ſia come quelli eterno, & da tutti due ab eterno prodotto. SO. Dimmi quali ſono il primo amato, & il primo amante, che conoſcendo il loro amore, ſaprò qual è primo amore. PHI. Il primo amante ſi è Dio conoſcente & uolente: il primo amato è eſſo Dio ſommo bello. SO. Adunque il primo amore ſi è di Dio à ſe ſteſſo. PHI. Si certamente. SO. Molte coſe ne ſeguitarieno da queſto aſſurde, e contrarie; Prima che la ſimpliciſſima eſſentia diuina fuſſe partita in parte amata, & non amante; & in parte amante, & non amata. Seconda, che Dio amante ſarebbe inferiore à ſe ſteſſo amato, che, ſecondo m'hai moſtrato, ogni amante, in quanto amante, è inferiore al ſuo amato: perciò che ſe l'amore è deſiderio d'unione (come hai detto) Dio amando deſideraria unirſi con ſe ſteſſo, &

essendo sempre una cosa con se stesso, ei sarebbe porre che Dio mancasse di se stesso: ilquale amore presuppone mancamento, & molti altri inconuenienti simili ne seguirebbono, liquali non mi allargo à dirti, perche à te, & ogniuno che ha inteso le conditioni che hai poste nell'amore saranno manifesti. PHI. Non è lecito ò Sophia parlare dell'amore intrinseco di Dio amante, & amato, con quella lingua, & quelli labbri, con liquali sogliamo parlare delli amori mondani. Non fa diuersita alcuna in lui l'essere amato, & amante, ma piu presto fa questa intrinseca relatione la sua unita piu perfetta, & simplice: perche la sua diuina essentia non sarebbe di somma uita, se ne reuerberasse in se stessa della bellezza, ò sapientia amata il sapiente amante, & d'ambi due l'ottimo amore. & cosi come in lui il conoscente, & la cosa conosciuta, & la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa, benche diciamo chel conoscente si fa piu perfetto con la cosa cognita, & che la cognitione deriui da tutti due; cosi in lui l'amante, & l'amato, & il medesimo amore è tutto una cosa: et bēche li numeriamo tre, e diciamo che dell'amato s'informa l'amāte, & d'ambi due (come di padre & madre) deriua l'amore, tutto è una simplicissima unita, & essentia, ouero natura per nissun modo diuisibile, ne multiplicabile. SO. Se in lui non è altro che pura unita, donde uiene questa trina reuerberatione, della quale ragioniamo? PHI. Quādo la sua pura chiarezza s'imprime in uno specchio intellettuale fa q̄lla trina reuerberatione, che hai inteso. SO. Adūque sarebbe falsa, & mendace questa nostra cognitione di lui, poi che il puro uno fa tre. PHI. Falsa non è, però che il no-

ſtro intelletto non può comprendere la diuinità, che in infinito l'eccede nella ſua propria natura intellettuale. e tu non chiamerai gia mendace l'occhio, ò lo ſpecchio, ſe non comprende il Sole con la ſua chiarezza, & grandezza; & il fuoco con la ſua grandezza, & ardente natura. però che gli baſta riceuerle, ſecondo la capacita della natura dell'occhio, ò dello ſpecchio, & queſto li fa recettore fedele, ſe bene non può conſeguire tutta la natura della coſa riceuuta, coſi al noſtro ſpecchio intellettuale gli baſta riceuere, & figurare l'immenſa eſſentia diuina, ſecondo la capacita della ſua intellettual natura: ſe bene in infinito ſe gli equipera, & è deficiente della natura dell'oggetto. SO. Si per non poter pigliare tanto quanto è l'oggetto, ma non per fare del puro, uno tre. PHI. Anci non poſſendo comprendere la pura unita del diuino oggetto, la multiplica relatiuamente, & refleſſiuamente in tre, che una coſa chiara, & ſimplice non ſi può imprimere in altra men chiara di lei, ſe non multiplicando la ſua eminente lucidita in diuerſe men chiare luci. mira il Sole, quando s'imprime nelle nubi, & fa l'arco con quanti colori ſi transfigura nelle recipienti nubi, ò in acque, ouero in ſpecchio: & eſſẽdo egli una ſimplice chiarezza ſenza color proprio, anci eccedente, & continente tutti li colori, coſi la formalita diuina, una & ſimpliciſſima, non ſi può transfigurare, ſe non con reuerberante luce, & multiplicata formalita. SO. Et perche il noſtro intelletto fa di uno tre, & non altro numero? PHI. Peroche uno è principio de numeri, perche uno dice prima forma, & due prima materia, & il tre il primo ente compoſto

di tutti due. & come che nostro intelletto sia in se trino e primo composto, non può comprendere l'unita senza trina relatione, non che facci dell'uno tre, ma comprende l'una sotto forma trina, & giudica che nell'oggetto diuino l'unita sia purissima, laquale in somma simplicita contiene la natura dell'amato, dell'amante, & dell'amore senza multiplicatione, & diuisione alcuna: cosi come la luce del Sole contiene tutte l'essentie delle luci, & colori particulari, con una simplice, & eminente chiarezza. ma che in lui riceua quella amorosa unita sotto forma trina d'amato, amante, & d'amore, tutti tre in uno, & questo è solo per la bassezza, & incapacita di esso intelletto recipiente. & con questo ò Sophia saldarai tutti gli tuoi dubbij, & ogni altro che occorrere ti potesse nell'amore intrinseco de Dio amante, in Dio amato. SO. Mi pare intenderti: ma se puoi alquanto dichiararmi piu come in Dio sia una medesima cosa l'amato l'amante, & l'amore, mi sarebbe piu satisfattione. PHI. Cosi come l'intelligente, & la cosa intesa, & l'intelligentia tanto son diuisi, quanto sono in potentia, & tanto sono uniti, quanto sono in atto, cosi l'amato l'amante, & l'amare tanto sono tre & diuisi, quanto sono in potentia: e tanto sono una medesima cosa & indiuisa, quanto sono in atto. se l'essere in atto li fa uno & indiuisibili, adunque essendo nel sommo, & purissimo atto diuino, sono uno in simplicissima, & purissima unita, & in ogni altro atto inferiore, l'unita loro non è cosi pura, et nuda della trina natura amorosa, et intellettuale. SO. Mi piace grandemente questa astrattione, ma mi resta incontra questo, che se bene ti consen-

tirò chel nostro intelletto pigli l'unita diuina, laqual sim plicissimamente eccede, & contiene tutte tre le nature amatorie, amato, amante, & amore, sotto forma trina relatiua: non ti consentirò però che pigli che l'una di queste tre nature dependa dall'altre, cioè l'amãte dal l'amato, & che la terza, che è l'amore, nasca di queste due prime, come di padre, & madre, secondo hai detto: però che ogni produttione, & nascimento è alienissimo, & contrario alla simplicissima unita diuina. PHI. Ancor sotto questa forma produttiua non solamente è lecito, ma bisogna che l'unita diuina in noi s'imprima, però che cosi come bisogna che nel nostro intelletto si multiplichi uno in tre, cosi bisogna che in lui habbi successione quella trina natura: che altramente restarebbero tre nature diuise, & non una sola: & ancora sarebbe il nostro intelletto mendace: & non può figurarsi l'unita con multiplicatione, se quella multiplicatione non ritiene l'unita con la produttione unitiua: onde io t'ho detto che nella diuinita la mente, ouer sapientia amãte ab eterno deriua dalla bellezza amata, & l'amore d'ambi due ab eterno nacque del bello amato come di padre, & del sapiente, ouero amante come di madre; & dico che l'amante fu produtto non che nascesse, però che non hebbe ambi li parenti necessarij per il nascimento, ma un solo antecessore, come Eua madre fu prodotta dal padre Adam, & il Chaos, & materia madre cõmune dall'intelletto diuino, che è padre uniuersale, ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato, & da madre amante: come tutti huomini di Adam, & Eua, & tutto il mondo dell'intelletto, & della mate=

ria. Da questo che t'ho detto, se uuoi alquanto ò Sophia sollevare la tua mente, uedrai donde uiene la tua produttione, & multiplicatione delle cose. SO. Dichiarami ancora questo, che da me non l'intendo. PHI. Del risplendere dell'amata bellezza diuina, l'intelletto primo uniuersale con tutte le Idee fu prodotto, ilquale è dell'uniuerso il padre, & la forma, & il marito, & amato dal Chaos. Et della chiara & sapiente mente diuina amante fu prodotto il Chaos madre del mondo amatrice, & moglie del primo intelletto. & dell'illustre amore diuino, che nacque d'ambi due, fu prodotto l'amoroso uniuerso, ilquale à questo modo nacque del padre intelletto, & della madre chaos. Quanto di questo ti potrei dire che solleuaria l'animo, ma sarebbe troppo discosto dalla nostra intentione, & per il presente basta il detto. SO. Ancor questo uorria che spianassi meglio. PHI. L'huomo è intelligente, & la natura del fuoco è cosa intesa da lui. se sono in potentia, sono due cose diuise, huomo, & fuoco, & la intelligentia, cosi in potentia è un'altra terza cosa: ma quando l'intelletto humano intende il fuoco in atto, si unisce con l'essentia del fuoco, & è una medesima cosa con quel fuoco intellettuale. & cosi la medesima intelligentia in atto è la medesima cosa con l'intelletto, & col fuoco intellettuale senza alcuna diuisione. cosi l'amante in potentia, è altro che l'amato in potentia, & son due persone, l'amore in potentia è un'altra cosa terza, che non è l'amato nell'amante: ma quando è amante in atto, si fa una cosa medesima con l'amato, & con l'amore. poi se tu uedi come nelle tre diuerse nature,

mediante l'atto ſi fanno una medeſima, tanto piu quãdo ſono nel ſommo atto diuino, che ſono una puriſſima, & ſimpliciſſima natura ſenza alcuna diuiſione. SO. Ho inteſo da te dell'amore intrinſeco di Dio, ſe bene noi gli applichiamo naſcimento, & conſentiamo che nacque di eſſo Dio amante, & amato, nientedimeno quell'amor nacque ab eterno da Dio, & è uno in ſua unita eterno in ſua eternita. di queſto amor non biſogna adunque domandare quando nacque, però che eſſo medeſimo Dio è eterno, che mai non nacque, ma te domando del priuato amor del mondo, dopò queſto intrinſeco quando nacque. PHI. Il primo amore dopò quello intrinſeco uno con Dio, fu quello, per ilquale il mõdo fu fatto ouer prodotto, ilqual nacque quando il mõdo: però che eſſendo egli cauſa del naſcimento del mondo, biſogna che la cauſa propria & immediata ſi truoui quando l'effetto, & l'effetto quando la cauſa. SO. A che modo l'amore è cauſa del naſcimento del mondo? PHI. Il mondo, come ogni altra coſa fatta & generata, è generato da due genitori padre e madre, delli quali nõ potria generarſi ſe non mediante l'amore dell'uno nell'altro; ilquale gli uniſce nell'atto generatiuo. SO. Quali ſono queſti due parenti, ouero genitori? PHI. Li primi parenti ſono uno Dio, come gia ti ho detto, & ſono il ſommo bello, ouero ſommo buono (come il chiama Platone) ilquale è uero padre, primo amato, & l'amante è uno con la diuinita, ouero ſapientia, ò ſia diuiſione: laquale conoſcendo la ſua diuiſione, ama e produce l'intrinſeco amore, & la prima madre con il padre è una medeſima in eſſa diuinita. Amãdo adũque la diuinita la ſua propria bellezza, deſiderò produrre

figliuolo à similitudine sua, ilqual desiderio fu il primo amore estrinseco, cioè di Dio al mondo produtto, ilqual quando nacque, causò la prima produttione de primi parenti mõdani, & d'esso mõdo. SO. Quali chiami tu altri parenti del mõdo? PHI. Gli due primi generati da Dio nella creatione del mõdo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le Idee del sommo artifice risplendano: ilquale è padre formatore, e generatore del mondo, & il Chaos ombroso dell'ombre di tutte le Idee, che contiene tutte le essentie di quelle: ilquale è madre del mõdo. mediante li quali due, come primi istrumenti, genitori, tutto il mõdo à similitudine della bellezza, & sapientia ouero essentia diuina Dio come amor desideratiuo creò, formò, e dipinse. fu ancora messo in quella creatione un'altro secondo amore oltra il diuino estrinseco, cioè del Chaos all'intelletto, come dalla moglie al suo marito, & reciproco dall'intelletto allei, come del marito alla moglie: mediante il quale il mondo fu generato. fu ancora un'altro terzo amore necessario nella creatione & essere del mõdo, cioè l'amore, ilquale hãno tutte le sue parti, l'una con l'altra, e con il tutto, secondo largamente t'ho detto, quando parlamo dell'unita dell'amore. tutti questi tre amori nacquero quando il mondo nacque, ouero quando nacquero gli due primi parenti. adunque s'el mõdo è eterno, come uuol Aristotele, questi primi amori nacquero ab eterno tutti con l'intrinseco diuino che è uno con Dio: del quale non bisogna dire, & s'el mõdo & ambi gli suoi parenti sono creati in principio temporale, come noi fideli crediamo, questi tre primi amori nacquero adunque nel principio della creatione successiuamente. peroche nel primo

principio nacque quello amore desideratiuo di Dio alla creatione del mondo, all'immagine della sua bellezza, & sapientia, & secōdariamente fatti gli due primi parenti, nacque il loro reciproco amore, che è il secōdo: & dipoi di tutto il mondo formato con le sue parti nacque il terzo amore del mōdo unitiuo: & se forse il mōdo fusse fatto nel tempo de due eterni parenti, come pone Platone, quel primo amore di Dio, ilqual produsse i primi strumēti, ò parenti del mōdo, cioè l'intelletto, et il Chaos, nacque ab eterno con quelli parenti, gli altri due accompagnati dal diuino nacquero in principio di tempo, quando il mōdo fu fatto, l'uno, cioè quello de due parenti, nacque in principio della fattione del mondo, l'altro unitiuo, in fine della formatione di quello, & quante uolte il mondo fu fatto, tante uolte questi due amori allhora nacquero. si che, secondo ch'è l'opinione della generatione del mondo, bisogna che sieno l'opinioni del quando l'amore nacque. Tu ò Sophia, che sei de fideli, bisogna che credi che l'amore diuino estrinseco, & il mondano intrinseco, che sono gli primi amori dopo Iddio, nascessero quando il mondo fu da lui di niente creato. SO. Del quādo l'amore nacque, mi piace hauer inteso da te, non solamente le diuerse opinioni de saui, ma ancora la sententia fedele alla quale debbiamo appoggiarci. & basta assai per questa secōda dimanda, ueniamo horamai alla terza, e dichiarami s'ei bisogna, oue amore nacque, se forse nel mondo inferiore della generatione, & corruttione, ò nel celestiale del continuo moto, ò nello spirituale della pura intellettual uisione. PHI. Poi che tu m'hai inteso nel passato ch'el primo amore che nacque fu l'amore estrinseco diuino col

quale il mondo da Dio creatore fu creato, manifesto ti potra essere che appresso di Dio fusse el doue l'amor nacque. SO. Questo hauiamo bene in mente: ma io non ti domando dell'amor diuino intrinseco, ne estrinseco, per essere piu alto di quello, à che la mia mēte puo arriuare: ma ti domando dell'amore mondano. PHI. Et dell'amore mondano t'ho detto, ch'el primo fu quel reciproco amore che nacque fra il primo intelletto, & il Chaos: si che appresso di loro prima nacque l'amore. SO. Ancora di questo mi ricordo, ma questo amore è piu presto de gli due progenitori del mondo padre, & madre, secondo hai detto, che d'alcuna delle sue parti, io uoglio saper del l'amore che si truoua nel mondo creato, in qual delle sue parti prima nacque, se nella corruttibile, se nella celeste, ò se nell'angelica, & in qual parte di ciascuna delle parti. PHI. Quanto piu distintamente s'esprime la dimanda, la solutione uiene manco litigiosa. ti rispondo che l'amore prima nacque nel mondo angelico, et che di quello nel celestiale, & corruttibile fu participato. SO. Che ragione ti muoue à dare questa sententia? PHI. Procedendo l'amore, come t'ho detto, da bellezza, oue la bellezza è piu immensa, piu antica e coeterna, iui l'amore prima debbe essere nato. SO. E par che tu mi uoglia ingannare. PHI. A che modo? SO. Perche mi dici che oue è la bellezza iui è l'amore: et gia tu m'hai mostrato che l'amore è doue la bellezza manca. PHI. Io non t'ingānno, tu sei quella che te stessa inganni: io nō t'ho detto che l'amore cōsista nella bellezza, ma che procede da quella, & che l'amore si truoua oue è la bellezza che il causa, non che sia in essa bellezza, ma in quello à chi manca,

& la desidera. SO. Adunque oue la bellezza piu manca iui piu debbe essere amore, & iui prima nato, & conciosia ch'el mõdo inferiore è piu priuo di bellezza ch'el celeste, & angelico, iui debbe essere piu copia d'amore, et iui prima si debbe tenere che nascesse. PHI. Ancora ti truouo ò Sophia piu sottile che saggia. cosi come la memoria delle cose dette ti serue à contradire al uero, uorria che ti seruisse piu presto à trouarlo: non uedi tu, che nõ solamente mancare di bellezza causa amore, & desiderio di quella, ma principalmente quando è preconosciuta dall'amante à chi manca & giudicata buona, ottima, desiderabile e bella, allhora la desidera per fruirla, e quãto la cognitione di quella è piu chiara nell'amante, tãto il desiderio è piu intenso, e l'amore piu perfetto. Dimmi adunque ò Sophia, in chi si truoua questa cognitione piu perfetta nel mõdo angelico, ò nel corruttibile? SO. Nel l'angelico certamente. PHI. Adunque nell'angelico l'amore è piu perfetto, & iui prima hebbe origine. SO. Si, secõdo il conoscimento è l'amore nell'amante, ragione hai di porre il suo principio nel mõdo intellettuale, ma io ueggo che nõ manco presuppone l'amore mancamẽto di bellezza, che conoscimento di quella, & non manco procede dall'un che dall'altro: anci pare ch'el mancamento, sia la prima cõditione nell'amore, e dopo quella la seconda è il conoscimento della bellezza che manca, & sotto specie di bello è desiderabile. uorria adunque la ragione che oue il mancamento è maggiore, iui l'amore nascesse, cioè nel mõdo inferiore, che se bene iui il conoscimẽto nõ è tanto come nell'angelico, pur il mancamento è maggiore, ilquale è il primo nella produttione dell'amore.

PHI. Se bene il mancamento e la cognitione del bello, ſono cauſe producenti dell'amore, non ſolamente il mancamento nō precede in l'eſſerne cauſa la cognitione, ma ancora non è eguale à lei. SO. Come nò? anci il mancamēto biſogna che preceda la cognitione, come la coſa nel l'eſſere, alla notitia di quella, che prima biſogna che manchi la coſa, ch'ei ſi conoſca il ſuo mancamento. PHI. È ben prima il mancamento che il conoſcimento in ſucceſſione temporale, ouero originale; peroche biſogna che mā chi, come dici, la coſa prima che ſi conoſca mancare: ma nō è prima in principalita dell'eſſere cauſa dell'amore: perche il mancamento ſenza cognitione, neſſuno amore, ò deſiderio induce di coſa buona, ò bella. Onde tu uedrai gli huomini che ſono nudi d'ingegno e cognitione, eſſere priui dell'amore della ſapientia e del deſiderio della dottrina: ma quando ſopraujene al mancamento il conoſcimento del bello, ò buono che manca, quel conoſcimento è quello che principalmente induce l'amore, & il deſiderio della coſa bella: adunque oue queſto conoſcimento ſi truoua accompagnato di mancamēto di qualche grado di bellezza, come nel mōdo angelico, iui l'amore nacque, e non nell'inferiore, oue il mancamento abbonda, & il conoſcimento manca. SO. Ancora non mi chiamo uinta ne ti uoglio cōcedere ch'el conoſcimento ecceda coſi il mancamento nell'eſſere cauſa d'amore, peroche il conoſcimento puo ſtare inſieme con la bellezza, anci nell'uniuerſo coloro che hanno piu bellezza, hāno piu cognitione. Qual è piu eccellente bellezza, che la medeſima cognitione? ſi che il conoſcimento ſta piu preſto con la bellezza, che col mā camento di quella, & quanto è maggiore, tāto meno ſta

con il mancamento di bello. Adunque oue il conoscimento è grande, come nel mondo angelico, poco mancamento ui puo essere, & per conseguente poco desiderio & amore; perche poco desia chi poco mancamento ha. ma nel mõdo inferiore, oue il mancamento è grande, e la cognitione, e bellezza è poca, iui il desiderio, & amore deue essere piu intenso, & prima nato. PHI. Ben mi piace che l'animo tuo, ò Sophia, non si uogli acquietare fina che la speculata uerita non gli consuoni d'ogni banda. In questo tuo dubbio tu usi alcune equiuocationi che t'el fanno parere efficace, dicendo ch'el conoscimento sta insieme cõ la bellezza, e che è quella medesima, e non col mancamento di quella, & dici il uero del conoscimento che è in habito, che è il piu perfetto, ma non del conoscimento che è in potentia, di quel che manca. SO. Dichiarami questa differentia meglio, che nõ mi pare intenderla bene. PHI. Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce, & quello è alto conoscimento, che è di sua propria bellezza, & questo conoscimento non presuppone mancamento, anci habito di cosa bella, che è oggetto del conoscimento, e nel l'uniuerso quanto la bellezza è piu eccellente, tãto è piu conoscitiua di se stessa, & questo non induce desiderio ne amore, saluo forse che per reflessione relatiua in se stessa. È un'altro conoscimento, che l'oggetto suo non è la bellezza che ha il conoscente, ma quello che gli manca, & questo è quello che genera il desiderio, e l'amore in tutte le cose che sono dopo il sommo bello. SO. E questo secondo conoscimento, poi che presuppone mancamento, & è di bellezza che manca, nel mondo inferiore, oue la bellezza manca, debbe causare piu amore che nel mondo ange

lico, oue il mancamento è poco: perche questa cognitione debbe essere proportionata alla bellezza che manca: laquale è il suo oggetto. PHI. Questo è il tuo secondo inganno. sappi, che come il primo conoscimento habituale è piu eccellente nel piu bello, e nel mondo angelico piu che nell'inferiore, cosi questo secondo conoscimento priuatiuo è maggiore in quelli superiori, che ne gli inferiori, eccetto nel sommo Dio, nel quale non è cognitione alcuna priuatiua; peroche la sua cognitione è di sua somma bellezza, alla quale niun grado di perfettione manca. SO. Pur nō mi negarai, che à quelli superiori celesti angelici non manchi meno bellezza che à gli inferiori corruttibili, oue il desiderio di quella bellezza che manca, debbe essere piu ne poueri inferiori, che ne ricchi angelici. PHI. Tu rettamente non concludi: perche non quello à chi piu manca di buono, piu desidera quel buono che gli manca; ma quello che piu conosce quel buono che gli manca, mira nella diuersita delle cose inferiori: che le parti de gli elementi, & le pietre, e metalli, à chi molti gradi di bellezza manca, poco, ò niente la desiano: perche gli manca conoscimento del ben che gli manca. SO. Pur m'hai mostrato che ancora loro hanno amore & desiderio naturale. PHI. Si, ma solamēte à quel grado di perfettione alloro connaturale: come il graue al centro, & il lieue alla circunferētia, & il ferro alla propinquata calamita. SO. E nientedimanco non hanno cognitione. PHI. Gia t'ho detto che la cognitione della natura generāte serue loro à dirizzarli nelle sue perfettioni naturali, senza altra propria cognitione; onde l'amore e desiderio loro non è intellettiuo ne sensitiuo, ma so=

lamente naturale, cioè drizzato dalla natura, non da se stesso. e cosi le piante che sono le manco perfette delli uiui, mancando della bellezza grandemente, perche non la conoscono, nõ desiderano di quella, se nõ quel poco che appartiene alla sua perfettione naturale, e gli animali sensitiui, à chi molto piu della bellezza e perfettione mãca, che à gli huomini rationali, non hãno una minima parte di desiderio, & amore del bene, che à loro manca di quella, che ha l'huomo: peroche la loro cognitione di quella bellezza mancante è poca, & solamente si stende alle loro cõmodita sensitiue: e l'amore loro per essere sensitiuo, nõ puo desiare le bellezze intellettuali, che alloro mancano, che sono le piu eccellenti. ancora nelli medesimi huomini, come t'ho detto, quelli che sono d'ingegno piu debile, e manco conoscimento hanno, sono quelli à chi piu della bellezza e perfettione manca, & meno la desiano: & quanto piu ingeniosi, e saui sono, & à chi meno gli manchi della bella perfettione intellettuale, piu intensamente l'amano, & piu intensamente la desiano. & però Pittagora gli sapienti chiamaua philosophi, cioè amatori, ò desideratori della sapientia: peroche quel che ha piu sapientia, conosce piu quello che gli manca della perfettione di quella, e tanto piu la desidera, che essendo la sapiẽtia molto piu ampla, e profonda che l'intelletto humano, chi piu nuota nel suo diuino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondita, e tanto piu desia di arriuare alli suoi pfetti termini, à lui possibili, e l'acqua sua è come la salata, che à chi piu di quella beue piu sete pone. peroche le delettationi della sapientia nõ sono satiabili, come ogni altra delettatione, anci ogni hora piu desiderabili, & insatiabili.

tiabili. e però Salamone nelli suoi prouerbij, comparando la sapiētia dice Cerua d'amore, e Capriola di gratia, l'affettioni sue in abondantia ti dilettaranno d'ogn'hora: e nell'amor suo crescerai sempre. Quando Sophia salirai per questa scala al mondo celeste, & angelico, truouerai che quelli che participano piu bellezza intellettuale del sommo bello, piu conoscono quanto manca al piu perfetto de creati della bellezza del suo creatore: e tanto piu l'amano, & desiano eternalmente fruire nel maggior grado di participatione, & unione alloro possibile: nella quale consiste la loro ultima felicita. si che l'amore principalmente è in quella prima, & piu perfetta intelligentia creata, per ilquale fruisce unitiuamente la somma bellezza del suo creatore: dalquale egli depende. e da lui successiuamente deriuano l'altre intelligentie e creature celesti, descendendo di grado in grado, fino al mondo inferiore: delquale solo l'huomo è quello che gli può simigliare nell'amore della diuina bellezza, per l'immortale intelletto, chel creatore in corpo corruttibile li uolse largire. & solamente mediante l'amore dell'huomo alla bellezza diuina s'unisce il mondo inferiore: ilquale è tutto per l'huomo con la diuinita causa prima & fine ultimo dell'uniuerso, e somma bellezza amata e desiata in tutto: che altrimenti il mondo inferiore saria da Dio totalmente diuiso. si che nel mondo creato nella parte angelica nacque l'amore, & di li nelli altri fu participato.

SO. Gia in questo s'acquietaria la mente, & concederia che l'amor nascesse prima nel mōdo angelico, & in quello principalmente hauesse piu forza: se non che mi pare strano porre col minor mancamento di bellezza mag-

glor conoſcimento & deſiderio di ciò che manca, come affermi nel mondo intellettuale: però che (come gia ti ho detto) queſte coſe ragioneuolmente deuerebbono eſſere proportionate: & ſecondo il mancamento deuria eſſere il conoſcimento, & il deſiderio della bellezza che manca. & ſe ben tu ò Philone con le tue ſottilita le tiri al contrario, & le tue ragioni non ſi poſſino contradire, nientedimeno la concluſione tua diſproportionante il mancamento dal conoſcimento, & deſiderio di quel che manca, par contraria. PHI. Ancora che habbiamo detto che nel mondo angelico, per eſſer piu bello del corruttibile, ſia minore il mancamento della bellezza che nelli inferiori, perche oue la perfettione è maggiore biſogna che la priuatione, & mancamento di bellezza ſia minore: nientedimeno quando conſiderarai i termini de mancamenti della bellezza, riſpetto dell'amore, & deſiderio delquale è cauſa, trouerai che non ſolamente il mondo angelico è eguale nel mancamento di quella alli inferiori, ma ancora eccede, & è maggiore il mancamento ſuo per indurre maggiore deſiderio, & amore corruttibile. SO. Queſto mi parrebbe piu ſtrano ancora. dimmi la ragione della equalita de mancamenti d'ambi ei mondi, & ancora (s'el ſi può) dell'eceſſo del mancamento dell'angelico, ſopra quello del corruttibile. PHI. Eſſendo la bellezza del Creatore eccellente ſopra ogni altra bellezza creata, & quella ſola perfetta bellezza, biſogna che tu concedi, che ella ſia la miſura di tutte l'altre bellezze, & che per lei ſi computino tutti i mancamenti delle perfettioni dell'altre. SO. Queſta ti conce=

dero bene, perche cosi è in effetto, che la bellezza diuina è causa fine & misura di tutte le bellezze create: ma di piu oltra. PHI. Concederai ancora che la bellezza diuina è immensa, & infinita; onde non ha alcuna proportione commensuratiua con la piu eccellente delle bellezze create. SO. Ancora questo mi par necessario, chel creatore non habbia proportione in bellezza ad alcuna cosa creata: però alla sua bellezza, sapientia, & ogni altra perfettione, è incomparabile quella che si truoua in ogni creato: ma questo titolo d'infinito che dai alla bellezza, io non l'intendo, però che l'infinità dice dimensione interminata & imperfetta: perche la quantita perfetta ha li suoi termini che la fanno perfetta: & se la bellezza diuina è perfettissima, debbe essere intera con li suoi termini, & non infinita (come dici) tanto piu che finito, & infinito sono conditioni di quantita estensa, ò numerata, laqual non si truoua, se non ne i corpi. & conciosia che la bellezza diuina sia incorporea, & astratta d'ogni passione corporea, non so come si possa dire infinita. PHI. Non t'inganni la proprieta del uocabulo infinito, che significa quantita interminata & imperfetta, dalla quale è molto remota la bellezza diuina: però che noi nõ possiamo parlare di Dio, e delle cose incorporee, se non con uocaboli alquanto corporei. perche la medesima lingua e prolatione nostra, è in se corporea: ancora dire perfetto, è uocabolo incõpetente alla diuinita, perche uuol dire interamente fatto: et nella diuinita nõ e fattione alcuna: ma uogliam dire per perfetto che è priuato d'ogni difetto, e che cõtiene ogni perfettione, &

uogliamo dire per infinito, che la perfettione, ſapientia, e bellezza del creatore Iddio è improportionabile, & incomparabile ad ogni altra perfettione creata: però che quel che di niente ogni coſa creò, biſogna che ecceda in perfettione le ſue creature, che da ſe ſon niente, quanto eccede il ſommo eſſere al puro niente: che è eccesſo incõmenſurabile ſenza proportione, ò comparatione alcuna: ilquale noi chiamiamo infinito, benche in ſe ſia integriſſimo, & perfettiſſimo. Ancora la bellezza, ſapientia, eſſere, & ogni uirtu diuina, ſi chiamano infinite, però che non ſon contratte ad alcuna eſſentia propria, nè ad alcuno ſuggetto terminato: anci tutte le perfettioni in lui ſono aſtrattiſſime traſcendenti, & infinite; peroche non ſi finiſcono per ſuggetto & eſſentia propria, come ſi finiſcono l'eſſere & la bellezza d'ogni coſa creata per la ſua propria eſſentia. SO. Mi piace intendere à che modo poniamo infinita nelle perfettioni diuine: di oltre adunque come il mancamento della bellezza nel mondo angelico ſia eguale à quel del corruttibile. PHI. L'infinito egualmente è lontano da ogni finito, ò ſia grande, ò ſia piccolo: però coſi è incõmenſurabile per multiplicatione del grande finito, come del piccolo. SO. Queſta coſa par ragioneuole, pur alla fantaſia è ſtrano che un grande non habbia piu proportione, et approſſimatione con l'infinito che uno piccolo: & che nol poſſa meglio cõmenſurare. Dichiarami ti prego queſta ſententia meglio. PHI. La fantaſia non biſogna che impediſca la ragione nelle tali come te ò Sophia; ben uedi che l'infinito è immenſurabile d'ogni ſpecie di miſura grande, ò piccola, che ſe di alcuna ſi miſuraſſe per quella ſi finiria, & non ſarebbe

infinito.onde all'infinito ne mezo, ne terzo,ne quarto,ne altra parte mai ſi può aſſegnare: perche per quella ſi miſuraria.è adunque impartibile,indiuiſibile,& immenſurabile,ſenza termine,e ſenza fine,& neſſuna coſa finita per grande,& eccellente che ſia gliè proportionabile in alcuna ſpecie di proportione.SO.Dammi qualche eſſempio,perche meglio la fantaſia s'acquieti.PHI.Il tempo, ſecondo i philoſophi,è infinito,ne hebbe principio,ne hauera mai fine,benche noi fideli teniamo il contrario : ma ſecondo loro,il tempo per eſſere infinito è incommenſurabile di neſſuna quantita di tempo finito,grande ò piccola : onde coſi è improportionato,& incõmenſurabile da un migliaro di anni, come d'un hora : ſi che nel tempo infinito non men numero di migliaia d'anni ſi cõtiene,et eccede,che d'hore : però che ne l'un ne l'altro può commenſurare la ſua infinita.Nõ negherai adũque,ò Sophia che l'infinito tempo nõ meno ecceda,e trapaſſi d'un migliaro d'anni,che d'una hora.SO.Nõ ſi può negare che l'eceſſo dell'infinito nõ ſia ad un medeſimo modo ecceſſo infinito,tanto del grande quãto del piccolo.PHI.Adunque la bellezza diuina che è infinita,non meno eccede la piu bella dell'intelligentie ſeparate dalla materia, che il men bello de corpi corruttibili : eſſendo ella di tutti miſura,e neſſuno miſura di lei.Tanto adunque mãca al primo angelo di quella ſomma bellezza, quanto manca al piu uil uerme della terra. Sono adunque mancamenti eguali,cioè chel mancamento della bellezza d'ogni creatura,reſpetto à quella del creatore,è infinito,& l'infinito è eguale all'infinito à modo di dire : benche l'egualita ſia conditione del finito. & eſſendo la bellezza diuina

perfettamente astratta d'ogni suggetto, e propria termi natione, nessuna comparatione tiene con qual si uoglia bellezza creata, e terminata: come infinito à finito. SO. Mi par necessario che li mancamenti siano equali ad un modo: ma mi restano due dubij in questo. Il primo è che se egualmente è lontano il mondo angelico, & il corrut tibile dall'immensa bellezza diuina, non deueria essere l'uno piu perfetto dell'altro. perche la perfettione delle creature par che consista nell'approssimatione al Crea= tore, piu ò manco. Il secondo è che dici, che nessuna crea= tura ha proportione col creatore: e come puo stare q̃sto, conciosia che dice la scrittura che l'huomo sia fatto alla īmagine, e similitudine di Dio? et gia da te ho inteso che il mondo è imagine, e similitudine di Dio. e non è dubbio chel mondo angelico è molto piu simile alla diuinita che tutto il resto: poi l'imagine debbe essere proportionata alla figura, di chi è imagine, & il simulacro à quello di che è similitudine: hanno adunque proportione le cose create col creatore, però che sono sua imagine. PHI. Li tuoi dubbij mostrano ingegno, ma la solutione loro non è difficile. Se bene la bellezza diuina in se è immensa, & īnfinita, quella portione che uolse participare all'uniuer= so creato è finita: laqual si participò in diuersi gradi fi= niti, à chi piu à chi meno. però che ogni bellezza creata, è concreata à propria essentia, & terminato subietto, & finita per quello. il mōdo angelico pigliò la maggior par te, dipoi il celeste, dipoi il corruttibile. queste parti son proportionate in se, & chi piu ne ha, si dice piu partici= patiuo della diuinita, & piu approssimato à quella: nō perche sia piu proportionato all'infinità diuina; però

che tra finito, & infinito non è proportione: ma perche ha sortito piu di grado della bellezza participata dal creatore al mondo creato: & restò men terminata men concreata, & men finita in sua propria essentia. si che quando si dice approssimarsi una creatura al suo creatore piu dell'altra, non è perche piu proportionato gli sia, come tu nel tuo primo dubbio intendi; ma perche piu participa liberalita de doni diuini: e con questa solue rai il tuo secondo dubbio, che nelle creature è l'imagine, e similitudine di Dio, per quella bellezza finita participata dall'immenso bello. perche l'imagine del finito bisogna che sia finita, altramente nō sarebbe imagine, ma quello di che è imagine, si depinge, & imagina la bellezza infinita del creatore nella bellezza finita creata: come una bella figura in uno specchio, non però cōmisura l'imagine il diuino imaginato, ma bene gli sara simulacro similitudine & imagine. può adunque l'huomo & il mōdo creato, et prima l'angelico essere imagine, e simulacro di Dio senza hauer proportione misurabile à sua immensa bellezza, come t'ho detto, onde il propheta dice, à chi somigliate Dio, et qual simulacro comparate ad esso? et in altro luogo dice, à chi m'assomigliate proportionalmente? dice il santo, alzate al cielo gliocchi uostri & uedete chi creò questi, chi produsse et annouerò l'essercito loro: e tutti chiama per nome: per la somma uirtu, et immensa potentia nessun luogo nō è priuato. mira ò Sophia quāto chiaro questo sauio propheta ne mostrò l'infinita eccellētia, et improportione, che ha il creatore cō le creature, ancora cō le celesti, et angeliche, allequali dice hauer prodotti tutti innumeratamēte, e ciascuno cō propria essentia e

nome, et ꝑ la sua onnipotẽtia, et immẽsa uirtu loro hãno l'essere, e nõ son priuati, che da se loro son niente. poi che cõparatione, ò proportione può hauere il niente cõ quella fontana d'essere, chel niente da se produce in essere, et in eccellenti gradi di perfettione? & però Anna nella sua oratione dice, nõ è alcuno santo como tu Dio, perche nessuno nõ è senza te: uuol dire che nõ si può cõparare quello che riceue l'essere, con quello da chi il riceue. SO. Tu m'hai mostrato l'egualita del mancamento della belleza nel mõdo angelico, e corruttibile, ti resta à mostrarmi come ancora sia maggior quello dell'angelico, ilquale, oltre che è strano, pare che implichi cõtradittione, che se sono eguali, l'uno nõ debbe essere maggior dell'altro. PHI. La ragion dell'egualita tu l'hai intesa, io t'ho detto che ancora è maggiore il mancamẽto di bellezza nel mondo angelico, però che piu il conosce: perche essendo un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggiore che piu il conosce: & in quella induce maggior desio di ciò che gli manca. quando i ciuili e signorili ornamenti egualmente mancano ad un nobile, & ad un uillano, in qual di loro fanno maggior mancamento, ò nel nobile, che conosce il mancamento che gli causano, ò nel uillano, che nõ sa che sieno: e qual piu gli desia? SO. Nel nobile certamẽte, che quel che nõ sente nõ ha mancamẽto ne desio di quel che gli mãca. PHI. Cosi, ancora che quello che mãca dell'infinita bellezza del mõdo cele e corruttibile sia egualmẽte infinito, pur nell'angelico, oue piu si conosce l'immẽsa bellezza che gli mãca, il mãcamẽto si fa maggiore, per incitare maggior desiderio, e produrre piu intenso amore, che nel mõdo inferiore. onde, se ben il

mancamento rispetto della diuina bellezza è eguale, pure per il diffetto del conosciméto il mancaméto è minore, et il desiderio & amor di quello è piu remisso. si che l'egualita del mancamento nelli due mondi è per rispetto della cosa che manca, che è egualmente infinita. & il piu & il manco, è rispetto di quelli à chi manca, secondo che piu il conoscono, e piu il desiano, & amano. SO. Assai chiaro intendo come il mancamento della bellezza nel mondo angelico, non solamente è eguale à quello del mondo inferiore, ma ancora maggiore; onde con ragione il desiderio, e l'amore è molto piu ardente, intenso, & eccellente, & con ragione si puo affermare, che iui prima nascesse. ma mi resta l'animo inquieto della dignita del mõdo angelico; peroche essendo il mancamento della bellezza imperfettione; oue il mancamento è maggiore, debbe essere l'imperfettione maggiore. onde seguitaria ch'el mõdo angelico, à chi piu manca della bellezza, secondo te, fusse piu defettuoso, & manco perfetto del corruttibile: il che è absurdo. PHI. Seguitaria l'inconueniente che dici, s'el mancamento di bellezza, il qual t'ho detto essere maggiore nel mondo angelico, che nel corruttibile, fusse mancamento assolutamente priuatiuo; perche questo ueramente induce diffetto in quello in chi egli è, quanto egli è maggiore: ma io nõ ho detto che simil mancamento sia maggior nel mondo angelico, ma solamente il mancamento incitatiuo, & produttiuo d'amore, e desiderio: il quale non è diffetto nelle cose create, anci piu presto perfettione. onde ragioneuolméte debbe essere maggiore nel mõdo angelico, che nel corruttibile. SO. La diuersita de uocaboli non mi satia, dichiarami queste due maniere di

mancamento, cioè priuatiuo e produttiuo d'amore, e la differentia che è fra l'uno e l'altro. PHI. Il mancamẽto d'ogni perfettione puo essere in atto solamente, essendo pur la potentia di quella, laquale primamente si chiama mãcamento, oueramẽte che manchi atto, e potentia insieme, & chiamano questa priuatione assoluta. SO. Dimmi l'essempio di tutti due. PHI. Nelle cose artificiali uedrai uno legno rozo, à chi manca la forma, & bellezza d'una statua d'Apolline, nientedimanco è in potentia à quella: però una portione d'acqua, cosi come è priuata in atto di forma di statua, cosi ancora è priuata in potẽtia: perche d'acqua nõ si puo fare statua come di legno. Quel primo mancamento che nõ è spogliato di potentia, si chiama mancamento: quest'altro à chi ancora manca con l'atto la potentia, si chiama assoluta priuatione. e nelle cose naturali la materia prima che è nel fuoco, ò nella acqua, se ben gli manca la forma, & essentia dell'aere in atto, non però gli manca in potentia; perche del fuoco si puo far aere, & cosi dell'acqua, nientedimanco gli manca forma di stella, di Sole, di Luna, ouero celeste, nõ solamente in atto, ma ancora in potentia; peroche la materia prima nõ ha potentia, ne possibilia à cielo, ne stella. Questa differentia è nel mancamento della bellezza dal mondo angelico al corruttibile, che nelli angeli il mancamento suo è mancamento in atto solamente, ma nõ manca in conoscimento, & inclinatione: che è come la potentia nella materia prima. & cosi come in quella il mancamento dell'atto gli da inclination, e desiderio à ogni forma, di che ella è in potentia, cosi la cognitione, & inclinatione angelica alla somma bellezza, qual gli manca, gli da in-

tensissimo amore, & ardentissimo desiderio. questo man camento non è priuatione assoluta, perche chi conosce & desia cio che gli manca non è del tutto priuato di quella: peroche il conoscimento è uno essere potentiale di quello che manca. & cosi è l'amore & desiderio. ma nel mondo inferiore oue non è tal conoscimento, & desiderio di questa somma bellezza, con l'atto manca la potentia di quella, & tal mancamento è priuatione assoluta, & uero diffetto, non gia conoscitiuo incitatiuo & produttiuo d'amore, che quello è perfettione nelle cose create, & nelle piu eccellenti, questo mancamento si truoua maggiore, cioè piu conoscitiuo, & incitatiuo d'amore che nel corruttibile, & il priuatiuo minore. e nel corruttibile è il contrario, ch'el mancamẽto incitatiuo è minore, & il priuatiuo maggiore: onde egli è manco perfetto, e piu deffettuoso. SO. Veggo ben la differentia che è fra il mãcamento di bellezza conoscitiuo, et produttiuo d'amore, del quale piu si truoua nel mõdo intellettuale, e quel del priuatiuo nudo di cognitione, & amore, del quale piu si truoua nel mondo corruttibile: & conosco come l'uno importa perfettione, & l'altro diffetto: ma mi restano tre cose dubbiose, prima ch'el mancamento del mondo inferiore non si puo chiamare assolutamente priuatiuo; peroche ancora in quello si conosce la somma bellezza, & è desiata da gli huomini che sono parte di quello. La seconda, che quel mancamento conoscitiuo & desideratiuo della somma bellezza non pare che possi stare con l'essere in potentia della cosa che manca in atto, come hai detto, peroche la potentia si puo ridurre ad atto, & nessuno bello finito puo hauere bellezza infinita: laquale è quel=

la che dici che conosce & desia. La terza che mi par strana, è che Dio in alcuna cosa creata metta conoscimento e desiderio di cosa che gli manchi, & sia impossibile à loro d'acquistare: come sarebbe quello che dici del mondo angelico. soluemi ò Philone questi dubbij, perche meglio mi acquieti l'animo in questa materia del doue l'amore nacque. PHI. Simili dubitationi da te aspettauo, & sono à proposito, perche con la solutione di quelle piu intieramẽte conoscerai che l'amore nacque nel mondo angelico, come t'ho detto. Alla prima ti dico, che nel mondo corruttibile non è lucida cognitione della somma bellezza diuina; peroche questa non si puo hauere se non per intelletto in atto separato dalla materia, che è specchio capace della trasfiguratione della diuina bellezza. & tale intelletto nõ si truoua nel mondo inferiore; perche gli elemẽti misti inanimati, piante & animali mancano d'intelletto, & l'huomo che l'ha, l'ha potentiale, che intende l'essentie corporee pigliate da i sensi: & quel che piu si puo sollevare, quando è nutrito da uera sapientia, è uenire in cognitione dell'essentie corporee, mediãte le corporee, come per il mouimento de i cieli si uiene à conoscimento de motori loro, che sono uirtu incorporee, & intellettuali, e per successione uenire in cognitione della prima causa, come de primi motori. ma questo è come uedere il lucido corpo del Sole in acqua, ò in altro diafano; perche la debile uista nol puo uedere de diretto in se stesso: che cosi il nostro intelletto humano nelle corporee uede l'incorporee, & se ben conosce che la prima causa è immensa, & infinita, la conosce per l'effetto suo che è l'uniuerso corporeo & per l'opra conosce il maestro, non ch'el conosca diret

tamente per se stesso uedendo la sua propria mente, & arte, come fa il mondo angelico, che per essere intelletti separati da materia sono capaci à ueder, ouero imprimersi in loro direttamente, & immediantemẽte la chiara bellezza diuina, come l'occhio dell'Aquila, che è capace di uedere direttamente il lucido Sole, & non in enigmate. SO. Et tu non m'hai mostrato che l'intelletto humano qualche uolta uiene in tanta perfettione, che si puo sollevare à coppularsi cõ l'intelletto diuino, ouer angelico separato da materia, e fruirlo in atto uedendolo direttamẽte, & nõ per discorso potẽtiale, ne mezo corporeo? PHI. Questo è uero, & gli philosophi tengono che l'intelletto nostro si possa coppulare con l'intelletto agente separato da materia, il che è del mõdo angelico: ma quando uiene in questo grado, nõ è piu intelletto humano potentiale, ne corporeo, ne è del mondo corruttibile, ma ò egli è gia fatto del mõdo angelico, ò mezo fra l'humano, et lo angelico. SO. Perche mezo, & non del tutto angelico? PHI. Peroche coppulandosi cõ l'angelico, bisogna che sia inferiore allui, che quel che si coppula è inferiore à quello col quale si coppula, cosi come l'angelo è inferiore alla diuina bellezza cõ la coppulatione della quale si felicita. Si che l'intelletto coppulato è all'angelico quasi come lo angelico al diuino, & è mezo fra l'intelletto humano et l'angelico al diuino, & è mezo fra lui e'l diuino, se bene il diuino per essere infinito, eccede molto piu del mezo, et sia ultimo grado di bellezza improportionabile all'altro. Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè humano, coppulatiuo, angelico, e diuino, & l'humano si diuide in due, cioè in potentia, come quel dell'ignorante, & in

habito, come quello del sapiente, & cosi sono cinque. onde conoscerai che l'intelletto humano, ancora il coppulatiuo, non puo comprendere, secondo il philosopho, la bellezza diuina de diretto, ne hauere la uisione & cognitione di quella; e però il desiderio, & amore non puo de diretto drizarsi in quella non conosciuta bellezza, se non fusse confusamente per la cognitione hauuta della prima causa e primo motore, mediante gli corpi: laquale nõ è perfetta, ne retta cognitione, ne puo indurre quel puro amore, ne intenso desiderio, che à quella somma bellezza si richiede: puo nientedimanco conoscere, nella coppulatione l'essentia dell'intelletto agente, la bellezza del quale è finita, uerso laquale dirizza il suo amore e desiderio: & mediante quella, ouero in quella uede, & desia la bellezza diuina, come in un mezo cristalino, ò sia in chiaro spechio: ma non in se stessa immediate, come fa l'intelletto angelico. SO. Pure mi ricordo che hai detto, che l'anime de santi padri propheti furono coppulate con la medesima diuinita. PHI. Quel che hora t'ho detto è secõdo il philosopho che inuestiga la maggiore perfettione, in che l'huomo naturalmente puo arriuare, ma la sacra scrittura ne mostra quanto piu alto puo uolare l'intelletto humano, quando è fatto per gratia di Dio prophetico et eletto dalla diuinita; perche allhora puo hauere la coppulatione con la bellezza diuina immediatamente con qual si uoglia de gli angeli. SO. Et ogni propheta è forse peruenuto à tal grado di uisione diuina? PHI. Nò, eccetto Moise che fu principe de propheti, peroche tutti gli altri hanno hauuto la prophetia mediante angelo, & la fantasia loro participaua con l'intelletto in sua coppula-

tione; onde la prophetia loro ueniua la maggiore parte in ſogni, & dormienti con figure, & eſſempi fantaſtichi: però Moiſe prophetizaua in uigilia con l'intelletto chiaro e mondo di fantaſia, coppulato con eſſa diuinita, ſenza mezo d'angeli, e ſenza figura ne fantaſtichi alcuni, eccetto la prima uolta, per eſſere nuouo: onde mormorãdo Aron & Maria fratello, & ſorella di Moiſes di lui, dicendo che ancora loro erano propheti come lui, Dio gli diſſe che non erano pari, dicendo ſe Dio prophetiza à uoi è in ſpechio, & in ſognio, cioè mediãte il ſpechio dell'angelo, & con compagnia della fantaſia ſonnifera: & ſegue, non è coſi il mio ſeruo Moiſes che in tutta la caſa mia è fedele. parlò con lui bocca à bocca in uiſione & non in enigmate, & la figura di Dio uidde, cioè ch'egli è conoſcitore fedele di tutte le Idee che ſono nella mente diuina, & che prophetizaua bocca à bocca, non per interceſſione angelica, ma con chiara Intellettuale uiſione ſenza ſogno, & enigmate, & finalmente come il primo de gli angeli la belliſſima figura di Dio uede; ſi che di queſto ſolo hauiamo notitia che habbia hauuta la uiſione diuina, come l'intelletto angelico, & non alcuno altro propheta, & però la ſacra ſcrittura dice di lui, che Moiſe parlaua à Dio faccia à faccia, come parla uno huomo al ſuo compagno: cioè che de diretto profetizando, uedeua la uiſione diuina. SO. Chi in uita potette uenire à tanta ſolleuatione, che debbe eſſere ſtato poi della morte, eſſendo l'anima gia dislacerata dall'impedimenti corporei? PHI. Credi che con maggiore facilita la ſua coppulatione fu allhora piu intima con la diuinita, & con maggiore unione, & ſempre continoua ſen-

za interpositione, quel che uiuendo non poteua essere: che non solamente Moises teniamo in morte essersi coppulato immediate con la diuinita, ma ancora molti de gli altri propheti e santi padri l'hāno conseguito in morte: se bene nella uita altri che Moises non l'ha conseguito. SO. Ho inteso à sufficiētia la solutione del primo dubbio; uorrei che mi soluessi il secōdo, come puo essere che l'angelo sia in potentia per conoscimento desideratiuo all'infinita bellezza, laquale è impossibile che acquisti in atto. PHI. Impossibile è ch'el finito uenga à essere infinito: come è possibile che la creatura sia fatta creatore. e per tale acquisto nō si truoua potentia nell'anime de beati, ma sono in potentia à coppularsi, & unirsi con l'infinita bellezza di Dio, se bene loro sono finiti, & in questo serue la cognitione che hāno di sua immensa bellezza, e l'amore, e inclinatione gli indirizza in quello. SO. Come l'infinito puo essere conosciuto dal finito? & l'infinita bellezza come si puo imprimere in mēte finita? PHI. Questo nō è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscento secondo il modo, et natura di esso conoscente, e non del conosciuto: mira che tutto l'emisperio è uisto dall'occhio, & è impresso nella minima pupilla, non gia secōdo la grādezza e natura celeste, ma secōdo è capace la quātita, & uirtu della pupilla; cosi l'infinita bellezza s'imprime nella finita mente angelica, ò beata, non secondo il modo della sua infinita, ma secondo la finita capacita della mente che la conosce: che l'occhio dell'Aquila uede, et si trasfigura in quello il lucido, & gran Sole dirittamēte, non come egli è in se, ma come l'occhio dell'Aquila è capace di riceuerlo. Vn'altro conoscimento è dell'immen

ſa bellezza diuina, che s'aguaglia à quella, ilquale è quello chel ſommo Dio ha di ſua propria bellezza; & è come s'el Sole con la ſua lucidita, che è uiſibile, uedeſſe ſe ſteſſo, che quella ſaria uiſione perfetta: però che la cognitione s'aguaglia al conoſciuto. Sono adunque tre uiſioni di Dio, come del Sole. L'infima dell'intelletto humano che uede la bellezza diuina in enigmate dell'uniuerſo corporeo, che è ſimulacro di quella, ſi come l'occhio humano, che uede il lucido corpo del Sole transfigurato in acqua, ò in altro diafano impreſſo: però che de diretto nõ è capace di uederlo. La ſeconda è dell'intelletto angelico, che uede l'immenſa bellezza diuina de diretto, non aguagliandoſi con ſuggetto, ma riceuendolo ſecondo la ſua finita capacita: coſi come l'occhio dell'Aquila uede il chiaro Sole. La terza è la uiſione dell'intelletto diuino della ſua immenſa bellezza, laquale s'aguaglia con l'oggetto; come s'el lucido Sole ſe ſteſſo uedeſſe. SO. Mi piaceno le tue ſolutioni di queſto ſecondo dubbio, ma mi reſta pur difficile che eſſendo gli angeli immutabili, et ſempre in un grado di felicita, come può eſſere che ſieno in potentia à qualche perfettione d'eſſere in atto, come hai detto, della loro coppulatione diuina? & ſe loro ſono ſempre coppulati con la diuinita, non biſogna deſio ne amore per quello che ſempre hanno: che (come dici) ſi deſia ciò che manca, & nõ quello che ſempre ſi poſſiede. PHI. Eſſendo tanto piu eccellente l'oggetto del conoſcente, non è ſtrano che ſempre poſſa creſcere la cognitione, et unione coppulatiua della mente finita con l'infinita bellezza, mediãte il deſiderio, et amore che ſi cauſa nel gran mancamento della ſomma bellezza conoſciuta, per ſempre

fruire piu la coppulatione & contemplatione unitiua di quella: & se ben gli angeli non son temporali, l'eternita loro non è infinita, ne tutta insieme senza successione, come l'eternita diuina. onde essi, se ben sono incorporei & non hanno moto corporale, hanno moto intellettuale nella sua prima causa, & ultimo fine, con contemplatione e coppulatione successiua: laquale successione i philosophi chiamano euo angelico, che è mezo fra il tempo del mondo corporeo, & l'eternita diuina. & in tal successione può stare potentia, amore, & desiderio intellettuali, & adherentia successiua & unitiua (secondo t'ho detto) & quando ben ti concedessi che essi son sempre in un grado di coppulatione, non però mancaria l'amore & desio della continuatione di quella in eterno, che (come t'ho detto) le cose buone possedute s'amano desiderando sempre fruirle con perpetua delettatione. si che l'amore angelico si dirizza sempre nella diuina bellezza intensiuamente, et estensiuamente. SO. Ho satisfattione del secondo dubbio; di qualche cosa del terzo. PHI. Con il gia detto nella solutione del secondo, è manifesta la solutione del terzo. ti concedo che ne Dio ne la natura non pongano in alcuna creatura intero amore ne desiderio, ouero inclinatione, ò inherentia se non à conseguire, ò ad essere cosa possibile, & non al mero & manifesto impossibile: & però uedrai che uno huomo non desia andare con li piedi in cielo, ò uolare con le ali, ò essere una stella, ò hauerla in mano, ne cose simili, che se ben sono degne & mancano, & che sia conosciuta la sua dignita, non però son desiderate: perche l'impossibilita loro è manifesta: onde

mancando la ſperanza di conſeguirle, manca il deſide=rio: però che la ſperanza d'acquiſtare la coſa che dilet=ta quando è conoſciuta, & manca, incita l'amore e de=ſio per acquiſtarla: & quando la ſperanza è lenta, l'a=mor non è mai intenſo, ne il deſiderio ardente: & quan do è priua, per eſſere l'acquiſto impoſſibile, ſi priua ancora l'amore, & il deſio del conoſcente. ma l'amo=re, & il deſiderio angelico di fruire l'immenſa bellez=za diuina non è di coſa alloro impoſſibile diſperato, che (come t'ho detto) loro poſſono, & ſperano conſeguire, & fruire quella come propria felicita: & in quella ſempre ſi dirizzano & couertono, come proprio fine, non oſtante ch'ella ſia infinita, & gli angeli finiti. SO. Ho ben inteſo la ſolutione del terzo dubbio, & ueggio che tu nell'amor accreſci una quarta conditione, che ol=tra che biſogna che ſia di coſa bella, & conoſciuta dal=l'amante, & che in qualche modo gli manchi, ò gli poſ=ſi mancare, biſogna ancora (ſecondo te) che ſia poſſi=bile conſeguirla, & ſe habbi ſperanza d'acquiſtarſi: ilche par ragioneuole, ma trouiamo eſperientia in con=trario, & uediamo che gli huomini naturalmente de=ſiano di mai non morire: laqual coſa è impoſſibile, mani feſta, & ſenza ſperanza. PHI. Coloro chel deſiano, non credeno interamente che ſia impoſſibile & hanno inteſo per le hiſtorie legali, che Enoc, & Elia, & ancor ſanto Giouanni euangeliſta ſono immortali in corpo, & ani=ma: ſe bē ueggono eſſere ſtato per miracolo: onde ciaſcu no penſa che à loro Dio potria fare ſimil miracolo. & però con queſta poſſibilita ſi gionta qualche remota ſpe ranza, laquale incita un lento deſiderio, maſſimamente

per essere la morte horribile, & la corruttione propria odiosa à chi si uuole, & il desiderio non è d'acquistare cosa nuoua, ma di nõ perdere la uita, che si truoua: laquale hauendosi di presente, è facil cosa ingannarsi l'huomo à desiare che nõ si perda: se ben naturalmente è impossibile: chel desiderio di ciò è talmente lento, che può essere di cosa impossibile, & imaginabile, essendo di tanta importantia al desiderante. & ancora ti dirò chel fondamento di questo desiderio non è uano in se, se bene è alquanto ingannoso, però chel desiderio dell'huomo d'essere immortale è ueramente possibile: perche l'essentia dell'huomo (come rettamente Platon uuole) non è altro che la sua anima intellettiua, laquale per la uirtu, sapientia, cognitione, & amore diuino si fa gloriosa, et immortale: che quelli che sono in pene non li chiamo interamente immortali, perche la pena è priuatione della uisione diuina, che all'anima si può reputare mortalita, se ben del tutto non è annichilata. & gli huomini ingãnati in che l'essere corporeo sia la sua propria essentia, si credono chel natural desio dell'immortalita sia nell'essere corporeo: ilquale in effetto non è se non nelli spirituali, come t'ho detto. da questo intenderai ò Sophia la certezza dell'anima intellettiua humana, che se l'huomo nõ fusse ueramente immortale secondo l'anima intellettiua, che è il uero huomo, non desiderariano tutti gli huomini l'immortalita come desiano, che gli altri animali, così come sono interamente mortali, così puoi pensare che nõ pensano, nõ conoscono, non desiano, & non sperano l'immortalita: ne forse ancora conoscono che sia la mortalita, se bene fuggono dal danno e doglia: perche la co=

gnitione de contrarij è una medeſima, l'huomo che cono ſce la morte, conoſce & procura l'immortalita ſua, cioè della ſua anima. & queſto nol faria ſe non fuſſe poſſibi le conſeguirlo, al modo che t'ho detto. da queſto uero de= ſiderio deriua il deſiderio fallace che non mora il corpo accompagnato dall'altre cagioni, che t'ho detto. SO. Mi chiamo contenta delle ſolutioni delli miei dubbij, & cono ſco che l'amor dell'uniuerſo creato ueramẽte nacque nel mondo angelico, ma ſolamente m'è cõtra quel che m'hai detto di Platone, che dice l'amore non eſſere Dio, ma un gran demone: & gia t'ho inteſo che l'ordine de demoni Platone il fa inferiore à quello delli dei, cioè delli angeli: adunque nõ principia (ſecondo lui) l'amor nel mondo angelico, ma nel demonico. et per queſta ragione gli an= geli debbono eſſere totalmente priui d'amore: però che non è giuſto chel demone che è inferiore, influiſca amore ne ſuoi ſuperiori, cioè nelli angeli, come influiſce alli huo mini, à quali è ſuperiore. PHI. Noi habbiamo confabu lato dell'amore dell'uniuerſo piu uniuerſalmẽte di quel lo che fece Platone nel ſuo conuiuio: però che noi qui trattiamo del principio dell'amore in tutto il mõdo crea to, & egli ſolamente del principio dell'amore humano: ilquale tenendo alcuni che fuſſi un dio, ouero dea, che continouamente influiſca queſto amore alli huomini, Pla tone contra quelli dice che non può eſſere dio, perche gli dei infondono perfettione, & bellezza in habito come lo ro, che ſono ueramente perfetti et belli: ma l'amor nelli humani non è poſſeſſione, ne perfettione di bellezza, ma deſiderio di quella che manca, onde la ſua bellezza è ſo= lamente in potentia, e non in atto, ne habito come in ef=

fetto è nelli angeli, che ueramente amore è la prima passione dell'anima, che l'essere suo consiste in inherentia potentiale alla bellezza amata. & però Platone pone il suo principio inferiore delli dei, cioè demone: la bellezza delquale è in potentia à rispetto dell'angelica, che è in atto: & cosi come Platone pone alle perfettioni attuali scientie, & sapientie humane in atto le Idee per principij, cosi alle potentie, uirtu & passioni dell'anima, pone gli demoni inferiori delli dei per principij: & essendo l'amore (come t'ho detto) la prima passione dell'anima, pone un grande, & primo Demone per suo principio. ma l'amore di che parliamo, nelli angeli nō è passione corporea, ma inherentia intellettuale nella somma bellezza: onde questo eccede i demoni, & huomini insieme: & è principio dell'amore nel mondo creato: ilche non niega Platone, perche esso medesimo pone amore nel sommo Dio participato alli altri dei, cosi come quello del demone alli humani: ma per essere piu alto di quello, non ne fa uno commune parlare d'ambidue, come habbiamo fatto noi. SO. Ancora di questo ultimo dubbio son satisfatta. solamente uorrei sapere da te in questa parte, come l'amore ilqual nacque nel mondo angelico, di li proceda, & si participi à tutto l'uniuerso creato: & se gli angeli participano tutti nell'amore della diuina bellezza immediatemente, ouero l'uno mediante l'altro superiore à lui. PHI. Gli angeli participano nell'amore diuino al modo che fruiscano la sua unione: & in questo li philosophi, theologi, & Arabi son discrepanti. La scuola d'Auicenna, & Algazeli, & il nostro rabi Moise, & altri, tengono che la prima causa sia so=

pra tutte l'intelligentie mouitrici de i cieli, causa & fine amato da tutti: laquale essendo simplicissima unita con l'amore della sua immensa bellezza, immediate da se sola la prima intelligentia mouitrice del primo cielo produce: & quella sola fruisce la uisione, & unione diuina immediatemente: però che l'amor suo tende immediate nella diuinita sua propria causa, & dilettissimo fine. questa intelligentia ha due contemplationi, l'una della bellezza della sua causa, & per uirtu, & amore di quella produce ancor ella la seconda intelligentia. La seconda è la contemplatione della sua propria bellezza, & per uirtu, & amore della quale produce il primo orbe, composto di corpo incorruttibile circulare, & d'anima intellettiua amatrice della sua intelligentia, del quale è perpetua mouitrice, come suo proprio fine amato. La seconda intelligentia contempla la bellezza diuina non immediate, ma mediante quella: come chi uedesse la luce del Sole mediante un uetro cristallino. & ella ancora ha due contemplationi, quella della bellezza della causa, per uirtu, & amor della quale produce la terza intelligentia: & quella della bellezza di se stessa, per laquale produce il secondo orbe à se appropriato in continouo mouimento. A questo modo pongono la produttione, & contemplatione di tutte l'intelligentie, & orbi celesti successiuamente, & incatenatamente. ò che sieno otto gli orbi (come teneuono li Greci) ò noue, come gli Arabi, ò dieci, come gli antichi Hebrei, et alcuni moderni, il numero dell'intelligentie mouitrici. & per uirtu delle loro anime, come il numero delli cieli, liquali si muoueno continouamente di se in se

circularmente, per la cognitione, & amore che ha l'ani ma loro alla sua intelligentia, & alla somma bellezza relucente in quella. laquale tutti segueno per coppularsi, & felicitarsi con lei, come in ultimo, & felicissimo fine. & il piu inferiore de motori, cioè quello dell'orbe della Luna, per la contemplatione, & amore della bellezza di se stesso produce l'orbe della Luna che egli sempre muoue: & per la contemplatione della bellezza della sua causa dicono che produce l'intelletto agente, che è l'intelligentia del mondo inferiore: che è quasi l'anima del mondo. perche (come pone Platone) dicono che questa ultima intelligentia è datrice di tutte le forme in diuersi gradi, & specie del mondo inferiore nella materia prima, per la contemplatione, & amore della sua propria bellezza. laquale sempre muoue di forma in forma, per la generatione, & successione continoua. & per la contemplatione, & amore della bellezza della sua causa produce l'intelletto humano ultimo delli intelletti, primo in potentia. & dipoi illuminandolo il riduce in atto, & habito sapiente, di maniera che si può solleuare per forza d'amore, & desio à coppularsi col medesimo intelletto agente, & uedere in quello come in ultimo mezo, ò specchio cristallino l'immensa bellezza diuina, & felicitarsi in quella con eterna dilettatione, come in ultimo fine di tutto l'uniuerso creato, in modo, che hauendo declinato l'essentie create di grado in grado, nõ solamente fino all'ultimo orbe della Luna, ma ancora fino all'infima materia prima, di lì si torna à solleuare essa materia prima con inclinatione, amore, et desio d'approssimarsi alla perfettione diui-

na, dalla quale è piu lontana, ascendẽdo di grado in grado nelle forme e perfettioni formali. Prima, nelle forme de gli elementi. Secõdo, nelle forme delli misti innanimati. Tertio, in quelle delle piante. Quarto, nelle specie de gli animali. Quinto, nella forma rationale humana in potentia. Sesto all'intelletto in atto, ouero in habito. Settimo all'intelletto coppulatiuo con la somma bellezza mediante l'intelletto agente. Di questa maniera gli Arabi fanno una linea circulare dell'uniuerso: il principio della quale è la diuinita, e da lei succedendo incatenatamente d'uno in uno, si uiene alla materia prima, che è la piu distãte da quella: e da lei ua ascendendo & approssimandosi di grado in grado fin che si torna à finire in quel punto, del quale è principio: cioè nella bellezza diuina, per la coppulatione dell'intelletto humano con quella. SO. Ho inteso come questi Arabi intendono che l'amore discenda dal capo del mondo angelico fin à l'ultimo del mondo inferiore, & che gli ascenda fino al suo primo principio, tutto successiuamente di grado in grado cõ ordine mirabile in forma circulare, con segnalato principio. Io nõ uoglio per hora giudicare quanto questa opinione habbia del uero, ma dell'ingegnoso, & apparente, et è molto ornata; dimmi la discrepãtia de gli altri Arabi in questo. PHI. Gia credo hauerti detto un'altra uolta, che Auerrois, come puro Aristotelico, le cose che non trouò in Aristotele, ò perche alle sue mani non peruenissero tutti gli suoi libri, massimamente quelli della metaphisica, e theologia, ò per non essere della sua opinione, & sententia, s'affaticò cõtradirli, & annularle, come questo incatenamẽto dell'uniuerso nol trouasse in lui, ha cõtradetto in quel-

lo à gli Arabi ſuoi anteceſſori, dicendo che nõ è della phi loſophia, di mente d'Ariſtotele; peroche egli non ha per inconueniente che dell'uno & ſimpliciſſimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata dell'eſſentie dell'uniuerſo: attento che tutto s'uniſce come membra d'uno indiuiduo huomo, & per quella totale unita tutte le ſue parti poſſono dependere inſieme dalla ſimpliciſſima unita diuina, nella cui mente tutto l'uniuerſo è eſſemplato, e figurato, come la forma dell'artificiato nella mẽte dell'artifice, laqual forma in Dio non implica multiplicatione d'eſſentia, anci dalla banda ſua è una, & nell'artificiato ſi moltiplica per il mancamento che ha della perfettione dell'artifice, ſi che le Idee diuine per la comparatione che hanno all'eſſentie create ſono molte, ma per eſſere in mente diuina ſono una con quella. dice adunque Auerrois che la diuina bellezza s'imprime in tutte l'intelligentie mouitrici de i cieli immediatemente, & tutte da lui con gli ſuoi orbi hanno deriuatione immediata, & coſi la materia prima, & tutte le ſpecie, & intelletto humano, che ſono ſoli gli eterni nel mondo inferiore, ma dice che queſta impreſſione, ſe bene è immediata in tutto, nientedimanco per ordine è graduata ſecondo piu, ò manco, peroche nella prima intelligentia la bellezza diuina s'imprime piu degna, ſpirituale, e perfettamente con maggiore cõformita di ſimulacro, che nella ſeconda, e nella ſeconda piu che nella terza, e coſi ſucceſſiuamente fino all'intelletto humano, che è ultimo dell'intelligentie: nelli corpi s'imprime in modo piu baſſo: peroche iui è fatta dimenſionabile, e diuiſibile; nientedimanco s'imprime nel primo orbe piu perfettamẽte, che nel ſecõdo, e coſi ſucceſſiuamente

fino à passare all'orbe della Luna, et uenire alla materia prima, nella quale ancora s'imprimeno tutte le Idee della bellezza diuina, come in ciascuna dell'intelligentie mouitrici, & anime delli cieli, & come nell'intelletto agente humano e sapiente: ma non in quella chiarezza e lucidita, ma in modo ombroso, cioè in potentia corporea, & è simile l'impressiõe della materia prima rispetto delli corpi celesti, all'impressione dell'intelletto possibile humano, rispetto di tutti gli altri intelletti attuali. e nõ è altra differentia in queste due impressioni, se non che nella materia prima sono impresse tutte le Idee formali in potentia corporalmẽte, per essere il piu infimo delli corporei, e nell'intelletto possibile sono cosi tutte impresse in potentia nõ corporea, ma spirituale, cioè intellettuale, e secõdo questa graduatione successiua dell'impressione della bellezza diuina, succede l'amore e desio di quella nel mõdo intellettuale, di grado in grado, dalla prima intelligẽtia fino all'intelletto possibile humano, che è il piu basso, et infimo dell'intelletti humani, e nel mõdo corporeo, nel quale l'amore depẽde dall'intellettuale, succede cosi dal primo, e supremo cielo gradualmẽte, fin alla materia prima, laqual è cosi come ogniuno delli orbi celesti, ꝑ quello amore insatiabile che hãno alla bellezza diuina, e ꝑ piu participarla et fruirla si muoue circularmẽte di cõtinouo senza riposo, cosi la materia prima cõ desiderio insatiabile di participare la bellezza diuina, cõ la recettione delle forme, si muoue di cõtinuo di forma in forma, in moto di generatione, e corruttione circulare, senza mai cessare. Piu particularita ti potrei dire di ciascuna di queste due opinioni nel modo della successione dell'essentie, & amo=

ri nell'uniuerso nelle sue differentie, & ragioni che ogni uno in fauore della sua opinione, & in disfauore dell'altra adduce: ma le lasso per non essere prolisso in cosa nõ necessaria al proposito. bastiti che ciascuna di queste due opinioni ti mostrara la risposta di quello, che dimandi: cioè à che modo l'amore depende dal mõdo angelico, del quale nacque nel mondo celeste, & inferiore, che si fa cõmune à tutto l'uniuerso creato. S O. Ho inteso la differentia della successione dell'impressione della bellezza diuina e dell'amore di quella ne i gradi intellettuali dell'uniuerso, fra queste due opinioni d'Arabi: & mi par cõprendere che la prima sia come l'impressione del Sole in uno chiaro cristallino, e mediante quello in un'altro men chiaro, & cosi successiuamente fino all'intelletto humano, che è l'ultimo, & men chiaro di tutti: & la seconda come l'impressione pur del Sole immediatemente in molti specchi l'uno men chiaro dell'altro gradualmente dalla prima intelligentia fino all'intelletto humano. & all'uno modo, & all'altro, ueggo che l'amor depende dal mõdo angelico in tutto l'uniuerso creato. & però sono interamente satisfatta di questa mia terza dimanda del doue l'amore nacque, & ueramente conosco ch'el suo primo nascimento, e principio nel mõdo creato fu nella prima intelligentia capo del mõdo angelico, come hai detto; parriame horamai tẽpo che tu dessi risposta alla quarta dimãda mia, che è di chi l'amore nacque, e quali, & quãti furono gli suoi progenitori. P H I. I poeti Greci, e Latini, che fra gli dei numerano l'amore, diuersi di loro diuersi progenitori gli attribuiscono, alcuni il chiamano Cupido, altri Amore: e de Cupidini ne pongono piu d'uno,

ma il principale è quel fanciullo cieco, nudo, cō le ali, che porta arco, & saette: & dicono essere figlio di Marte, et Venere: & altri il pongono nato di Venere senza padre. SO. Che uogliono mostrare in questo? PHI. Cupido dio di Amore è l'amore uoluttuoso, delettabile, & proprio libidinoso, & però fingono che la uolutta sia sua figlia, ilquale si truoua eccessiuo, & ardente in quelli huomini, nella natiuita de quali Marte, & Venere sono piu potenti, & fra se cōmunicanti d'aspetto beniuolo, & cōgiontione, peroche Venere dà abbōdantia d'humidita naturale digesta, e disposta à libidine, & Marte da il caldo, e ardente desiderio, & incitatione: di sorte, che l'uno da il potere, e l'altro il uolere eccessiuo. Li poeti Marte, datore del caldo, chiamano padre, perche è attiuo, & à Venere dicono madre, perche l'humido è materiale è passiuo. Quelli che dicono che è sēza padre uogliono inferire che l'ardentissima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre, e direttore delle uolontarie passioni: ha solamente madre Venere pianeta, & Dea delle delettationi libidinose. l'altro Cupidine dicono esser stato figliuolo di Mercurio, e Diana, ilquale dicono essere pennato, cioè alato, e per questo intendono la cupidita delle ricchezze e possessioni, & è l'amore dell'utile che fa gli huomini ueloci, et quasi uolanti per l'acquisitione di quello: ilquale è eccessiuo in quelli huomini nella, natiuita de quali Mercurio, e la Luna sono gli piu possenti significatori congionti con buoni aspetti, & in lochi forti: peroche Mercurio gli fa solleciti, & sottili negociatori, & Diana cioè la Luna gli fa abbondare dell'acquisitioni mondane, però gli poeti Mercurio come attiuo chiamano padre dell'utile, & à

Diana,per materiale,e paſſiua,dicono madre. S O. Del le tre ſpecie d'amore, delettabile,utile,e honeſto, gli poeti ne hanno finto due Cupidini per dei,l'uno per il delettabile,l'altro per l'utile,ne hanno forſe finto alcuno altro per Dio dell'honeſto? P H I. Nó gia: perche Cupido uuol dire amore e deſio acceſo,& inordinato ſenza moderatione,liquali eccesſi ſi truouano nel delettabile,& utile, ma non nell'honeſto,che l'honeſto dice moderatione, & temperato, & ordine. perche l'honeſta ſia quanto ſi uoglia non puo eſſere ſtemperata,ne eccesſiua: ma parlando gli poeti della progenie dell'amore, qualche uolta dipinſero l'honeſto,e qualche uolta tutti inſieme. S O. Dimmi adunque quel che dicono de progenitori dell'amore,come hai detto di Cupidine. P H I. Gia ero in uia per dirtelo. alcuni pongono l'amore figlio di Herebo,e della notte,anci di molti ſuoi figliuoli, ſecondo gia t'ho detto,parlando della cõmunita dell'amare,dicono che è ſuo primo genito. S O. Di qual parlano,e che ne ſignificano per queſti due parenti? P H I. Parlano dell'amore in cõmune, che è la prima fra tutte le paſſioni dell'anima, & Herebo, come gia t'ho detto,fingono Dio di tutte le paſſioni della anima,e coſi delle potentie della materia,e per Herebo intendeno la inherentia,e potentia dell'anima,e della materia alle coſe buone,e cattiue,e perche la prima delle paſſioni dell'anima è l'amore,però lo fingono primogenito di Herebo,e gli attribuiſcono altri uniti figliuoli, che ſono tutte paſſioni conſeguenti all'amore,come t'ho gia diſteſamente dechiarato. & pongono la notte per madre del l'amore,per moſtrare come l'amore ſi genera di priuatione,e mancamento di bellezza con inherentia à quella,

perche la notte è priuatione della bella luce del dì. in queste tutte tre ſpecie d'amore concorrono in cōmune ſenza differentia; poſcia fingono un'altro Dio d'amore figliuolo di Gioue, e di Venere magna, ilquale dicono eſſere ſtato gemino. SO. Qual delle ſpecie d'amore è queſto? & che dimoſtrano gli parenti? PHI. In queſto intendono dell'amore honeſto e temperato circa ogni natura d'acquiſto, ſia di coſa corporea utile, ouero delettabile: nelli quali la moderatione e temperamento fa honeſto l'amore di coſa corporea, ouero incorporea, uirtuoſa & intellettuale: l'honeſtà de quali conſiſte in che l'amore ſia piu intenſo & ardente che eſſere poſſa. & il diſtēperamento ſuo, e dishoneſtà non è altro che eſſere troppo remiſſo, ò lento: e gli danno per padre Gioue, ilquale appreſſo i poeti è ſommo Dio: peroche tale amore honeſto è diuino, et il fine del ſuo deſiderio è cōtemplare la bellezza del grā Gioue, & gia t'ho detto, che l'amato è padre dell'amore, & l'amante madre. Gli danno per madre la magna Venere, che non è quella che da i deſiderij libidinoſi, ma l'intelligentia di quella laquale da i deſiderij honeſti intellettuali & uirtuoſi, come madre deſiderante la bellezza di Gioue ſuo marito padre dell'honeſto amore, & ſecondo gli aſtrologi, quando Gioue, & Venere con ſoaue aſpetto, ò congiontione ſono forti e ſignificatori nella natiuità d'alcuno, per eſſere pianeti beniuoli, e tutti due fortune, il fanno benigno, fortunato, & amatore d'ogni bene, & uirtu, & il dotano d'amore honeſto & ſpirituale, ſecōdo t'ho detto. peroche nelle coſe corporali Venere dà il deſiderio, & Gioue il fa honeſto: ne gli intellettuali, Gioue da il deſiato, & Venere il deſiderio: l'uno

come padre, e l'altro come madre dell'amor honesto, che cosi come Venere con la congiõtione, e uirtu di Marte fa desiderij humani eccessiui, & libidinosi, cosi con la congiõtione, e matrimonio di Gioue il fa honesto, & uirtuoso. SO. Intendo à che modo l'amore honesto è figlio di Gioue, & Venere: dimmi hora perche il pongono gemino. PHI. Platone referisce un detto di Pausania nel conuiuio, dicendo che l'amore è gemino, perche in effetto sono dui li amori, cosi come sono due le Veneri: peroche ogni Venere è madre d'amore, onde essendo le Veneri due, bisogna che sieno gli amori ancora due. & perche la prima è Venere magna celeste, & diuina, il figlio suo è lo amore honesto. dell'altra che è Venere inferiore libidinosa, è figlio l'amore brutto, & però l'amore è gemino, honesto e brutto. SO. Non è adunque questo amore gemino solamẽte honesto, come hai detto. PHI. Questo ha gionto nell'amore Gemino Cupidine figlio di Venere inferiore & di Marte, con l'amore figlio della magna Venere, e di Gioue, ma seguitiamo coloro che pongono l'amore Gemino altro che Cupidine, cioè quello figlio di Gioue, & della magna Venere: & questo è l'honesto. SO. Come adunque l'honesto solamente è Gemino? PHI. Fingono essere questo amore gemino: peroche, come hai inteso, l'amore honesto è nelle cose corporali et nelle spirituali, nell'uno per la moderatione del poco, nell'altro per tutto il possibile e crescimento. & chi è honesto nell'uno, è honesto nell'altro, che, come dice Aristotele, ogni sapiente è buono, & ogni buono sapiente, di maniera che è gemino insieme nel corporale, & nel spirituale. ancora la geminatione conuiene all'amore amicabile, & all'amicitia

honesta,

honesta, perche sempre è reciproco, che (come dice Tullio) l'amicitia è fra li uirtuosi, & per le cose uirtuose, onde scambieuolmente gli amici s'amano per le uirtu di ogniuno di loro. è gemino ancor in ciascuno delli amici, & amanti, però che ogniuno è se stesso, & quello che ama, perche l'anima dell'anima dell'amante è il suo proprio amato. SO. Ho inteso li progenitori che li poeti fingono d'amore: uorria sapere quelli de i philosophi. PHI. Trouiamo Platone ancor lui fauoleggiando assegnare altri principij all'origine dell'amore, onde ei dice nel conuiuio in nome d'Aristofane, che l'origine dell'amore fu in questo modo, che essendo nel principio delli huomini un'altro terzo genere di huomini, cioè non solamente huomini, et non solamente donne, ma quello che chiamauono Androgeno, ilquale era maschio & femina insieme: et cosi come l'huomo depende dal Sole, e la donna dalla terra, cosi quello dependeua dalla Luna participante del Sole, e di terra. era adunque quello Androgeno grande, e terribile, però che haueua due corpi humani legati nella parte del petto, & due teste colligate nel collo, un uiso ad una parte delle spalle, e l'altro all'altra, quattro occhi e quattro orecchie, e due lingue, e cosi i genitali doppij, haueua quattro braccia con le mani, e quattro gambe con li piedi, di maniera che ueniua quasi ad essere in forma circulare: si moueua uelocissimamente non solo all'una, et l'altra parte, ma ancora in moto circulare, con quattro piedi, & quattro mani, con gran celerita, & uehementia. Insuperbito delle forze sue, prese audacia di contendere con gli dei, et d'esser loro contrario e molesto, onde Gioue consigliandosi sopra ciò con gli

altri dei, dopò diuerse sententie gli parue nõ douerli rui nare, perche mancando il genere humano, non saria chi honorasse gli dei, ne manco gli parue di lasciarli nella sua arrogantia, perche tollerarla sarebbe uituperio alli diuini: onde determinò che si diuidissero, & mandò Apolline che gli diuidesse per mezo per lo lungo, & ne facesse di uno due, perche potessino solamente andare dritti per una banda sopra due piedi: & cosi saria doppio il numero delli diuini cultori: ammonendoli che se piu peccassero contra gli dei, che li tornaria à diuidere ogni mezo in due, & restariano con uno occhio, & una orecchia, meza testa et uiso, con una mano, et un pie, col quale caminariano saltando come li zoppi, & restarebbeno come gli huomini dipinti nelle colõne à mezo uiso. Ilquale Apolline in questo modo li diuise, dalla parte del petto, & del uentre, & uoltogli il uiso alla parte tagliata, acciò che uedendo l'incisione si ricordassero del suo errore, & ancora perche potessero meglio guardare la parte tagliata, & offesa, sopra l'osso del petto misse cuoio, & pigliò tutte le bande tagliate del uentre, & le raccolse insieme, & legolle in mezo di quello, ilquale ligame si chiama ombelico: circa delquale lasciò alcune rughe fatte dalle cicatrici dell'incisione, acciò che uedendole l'huomo si ricordasse del peccato, e della pena. Vedendosi ciascuno delli mezi mancare del suo resto, desiderando redintegrarse s'approssimaua all'altro suo mezo & abbracciandosi s'uniuano strettamente insieme: & senza mangiare, ne bere, si stauano cosi fin che periuano. Erano i genitali loro alla parte posteriore delle spalle, che prima era anteriore, onde gittando il sperma fuora cadeua in

terra, e generaua mandragore. Vedendo adunque Gioue che il genere humano totalmente periua, mandò Apolline che tornasse loro i genitali alla parte anteriore del uentre, mediante liquali uniendosi generauano suo simile, & restando satisfatti cercauano le cose necessarie alla conseruatione della uita. Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli huomini reconciliatore, et redintegratore dell'antica natura: et quello che torna à fare di due uno, remedio è del peccato, che fece quando dell'uno fu fatto due. è adunque l'amor in ciascuno delli huomini maschio, & femina, però che ogniuno di loro è mezo huomo & non huomo intero: onde ogni mezo desia la redintegratione sua con l'altro mezo. nacque adunque, secondo questa fauola, l'amore humano della diuisione dell'huomo: & li suoi progenitori furono li due sui mezi il maschio & la femina, à fine di loro redintegratione. SO. La fauola è bella & ornata, & non è da credere che non significhi qualche bella philosophia, massimamente essendo composta da Platone nel suo Simposio à nome d'Aristophane: dimmi adunque ò Philone qualche cosa del significato. PHI. La fauola è tradutta da auttore piu antico delli Greci, cioè dalla sacra historia di Moise, della creatione delli primi parenti humani, Adam, & Eua. SO. Non ho mai inteso che Moises habbi fauoleggiato questa cosa. PHI. Non l'ha gia fauoleggiata con questa particularita & chiarezza, ma ha posta la sustantia della fauola sotto breuita, & Platone la prese da lui, & l'ampliò, & ornò secondo l'oratoria grecale, facendo in questo una mescolanza inordinata delle cose hebraice.

SO. A' che modo? PHI. Nel di sesto della creatione del l'uniuerso fu la creatione dell'huomo, l'ultima di tutte le sue parti, dellaquale dice Moise queste parole. Creò Dio Adam cioè l'huomo in sua forma, in forma di Dio, creò esso maschio e femina, creò essi, & benedisse essi Dio, & gli disse fruttificate, multiplicate, & empite la terra, & dominatela. & dipoi narra la finitione dell'uniuerso in fine del sesto di, & la quiete nel sabbato settimo di, & la benedittione di quello: & dipoi dice à che modo il mondo principiò à germinare le sue piante per l'ascensione delli uapori della terra, & la generatione delle pioggie: & dice come Dio creò l'huomo della poluere della terra, & aspirò nelle sue nari spirito di uita, & fu huomo per anima uiuente. et che piantando Dio un horto di delicie di tutti li belli arbori, et gusteuoli con l'arbore della uita, & l'arbore di conoscere il bene, & il male, misse lo huomo in quello horto per lauorarlo, & guardarlo. & cōmandogli che mangiasse d'ogni arbore, eccetto che del l'arbor di conoscere il bene & il male non ne mangiasse, perche nel di che ne mangiasse morrebbe. continoua il testo e dice Dio, non è buono essere l'huomo solo, facciamoli aiutorio in fronte di lui: & hauendo Dio creato ogni animale del campo, et ogni uccello del cielo, gli portò all'huomo per uedere quale chiamaria per se, ilquale à ciascuno chiamò il suo nome: e per se l'huomo non trouò aita in fronte di lui. Onde Dio il fece dormire et pigliò una delle sue parti, & in luogo di quella gli supplì carne, & fabrico di quella parte che pigliò dell'huomo, la donna, & presentolla all'huomo: & disse l'huomo, questa in questa uolta è osso di mie ossa, & carne de mia

carne questa si chiamera, & per mogliera dall'huomo fu pigliata. Per tanto lascia l'huomo padre e madre, & si congionge con sua mogliere: & sono per carne una continoua. seguita poi narrando l'inganno del serpente, & il peccato di Adam, & Eua per mangiare dell'arbo=re prohibito di conoscere il bene, & il male, & le pene: & dipoi dice, che Adam conobbe Eua sua mogliere, e ge nero Caim, e poi Abel: et narra come Caim ammazzò Abel, & fu maledetto in esilio per lui. & numera la ge neratione di Caim, & poi dice queste parole. Questo è il libro della generatione di Adam, nel di che Dio creò lo huomo in somiglianza di Dio, fece esso maschio e femi=na, gli creò & gli benedisse, & chiamò il nome loro A=dam, cioè huomo, nel di che furono creati. SO. Che uuoi inferire per questa sacra narratione della creatione del=l'huomo? PHI. Ti dei accorgere che questa sacra histo=ria si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel di sesto maschio et femina, dipoi dice Dio, che Adam non staua bene solo, facciangli adiutorio in fronte di lui, cioè creare la femina sua, laquale dice che fece dormendo lui d'uno delli suoi lati: non era adunque fatta nel princi=pio, come hauea detto. ancora nel fine, uolendo narrare la progenie di Adam dice (come hai ueduto) che Dio gli creò in somiglianza di Dio, maschio, & femina creò quegli: & chiamò il nome loro Adam, nel di che furo=no creati. Adunque pare che nel principio della creatio=ne sua di continente fussero maschio, & femina, & non dipoi p sottrattione del lato, ò costa come ha detto. anco=ra in ciascuno di questi testi pare contradittione manife sta di se à se stesso, prima dice che Dio creò Adam in sua

imagine maſchio, & femina, & creo eſſi, & gli benediſ-ſe, etc. Adam è nome del primo huomo maſchio, & la femina ſi chiamaua Eua, poi che fu fatta: dipoi creando Dio Adam, & non Eua, ſolamente maſchio creò, & non femina e maſchio, come dice. & ancora è piu ſtrano ciò che dice nell'ultimo, queſte ſono le generationi di Adam nel di che Dio gli creò, maſchio & femina creò eſſi; & chiamò il nome loro Adam nel di che furono creati. mira che dice, che creando Dio Adam, fece maſchio & femina, & dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel di che furono creati: et di Eua non fa mentione che è il nome della femina, di Adam hauēdo narrato gia innanci, che dipoi, eſſendo ſolo Adam ſenza femina, Dio la creo del ſuo lato, & coſta, & chiamolla Eua. Non ti paiono ò Sophia queſte grandi contraditioni nelli ſacri teſti moſaici? SO. Grandi ueramente mi paiono, & non è da credere chel ſanto Moiſe ſi contradica coſi manifeſtamente, che par che egli procuri contradirſi. Onde è da credere che uogli inferire qualche occulto miſterio ſotto la manifeſta contraditione. PHI. Bene giudichi, & in effetto egli uuole che ſentiamo che ſi contradice: et che cerchiamo la cagione intenta. SO. Che uuole ſignificare? PHI. I cōmentarij ordinarij litteralmente s'affaticano in concordare queſto teſto, dicendo che prima parlò della creatione di tutti due in ſomma, dipoi dice il modo per eſtenſo; come la donna fu fatta del lato dell'huomo. ma ueramente queſto non ſatisfa, però che da principio uuole inferire contradittione in quello uniuerſale, che non dice che prima creò Adam, & Eua, ma Adam ſolo maſchio & femina, & coſi il conferma nell'ultimo: & chiamò

il nome di tutti due Adam, nel primo di che gli creò: et non fa memoria di Eua in questa uniuersalita, eccetto poi nella diuisione delle costelle, onde la cõtradittione resta in la sua difficulta. SO. Che intendi adunque significare per questa oppositione de uocabuli? PHI. Vuol dire che Adam cioè huomo primo, ilqual Dio creò nel di sesto della creatione, essendo un supposto humano, conteneua in se maschio, & femina senza diuisione, & però dice che Dio creò Adam ad imagine di Dio, maschio & femina creò quelli, una uolta il chiama in singulare Adam uno huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio & femina creò quelli, per denotare che sendo un supposto conteneua maschio, & femina insieme: però commentano qui li commentarij Hebraici antichi in lingua caldea dicendo, Adam di due persone fu creato, d'una parte maschio, dall'altra femina, & questo dichiara nell'ultimo il testo, dicendo che Dio creò Adam maschio & femina, & chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, & che prima un supposto fatto d'ambidue si chiamaua Adam: però che non si chiamò mai la femina Eua, fin che non fu diuisa dal suo maschio Adã, dalquale pigliorono Platone, et li Greci quello Androgeno antico mezo maschio, & mezo femina; dipoi dice Dio, non è buono che l'huomo sia solo, faccianli aiutorio in fronte di lui, cioè che non pareua che stessi bene Adam maschio, & femina in un corpo solo, colligato di spalle, con contra uiso, che era meglio che la femina sua fusse diuisa, & che uenisse in fronte allui uiso à uiso, per potergli esser aiutorio, & per fare esperimento di lui, gli porto

gli animali terreſtri, & uccelli per uedere ſe ſi contentaria con alcuna delle femine delli animali per ſua compagnia: & egli poſe il nome à ciaſcuno delli animali ſecondo le ſue proprie nature, & non trouò alcuno ſufficientie per eſſerli aiutorio & conſorte: onde l'addormento, & piglio uno delli ſuoi lati, ilquale in hebraico è uocabulo equiuoco acoſtella, ma qui et in altre parti ancora ſta per lato, cioè il lato, ò perſona feminile, che era dietro alle ſpalle di Adam, & la diuiſe da eſſo Adam, & ſupplì di carne la uacuita del luogo diuiſo: & quel lato fece donna ſeparata, laquale ſi chiama Eua poi che fu diuiſa & non prima, che allhora era lato & parte di Adam. & fatta lei Dio la preſentò ad eſſo Adam riſuegliato del ſonno, & egli diſſe, queſta in queſta uolta è oſſo de mie oſſa, & carne de mia carne. queſta ſi chiamera uirago, perche dall'huomo fu pigliata: & continoua dicendo, però laſcera l'huomo il padre, & madre & ſi colligara con ſua mogliera, et ſara per carne una. cioè che per eſſere diuiſi da un medeſimo indiuiduo l'huomo e la donna, ſi tornano à redintegrare nel matrimonio, & coito in uno medeſimo ſuppoſto carnale, & indiuiduale. di qui pigliò Platone la diuiſione dell'Androgeno in dui mezi ſeparati maſchio, e femina: & il naſcimento dell'amore che è inclinatione che reſta à ciaſcuno delli dui mezi à redintegrarſi col ſuo reſto, & eſſere per carne uno. queſta differentia trouerai fra l'uno e l'altro, che Moiſe pone la diuiſione per meglio, però che dice: non è buono che l'huomo ſia ſolo: faccianli aiutorio in fronte di lui. et dopò la diuiſione narra il primo peccato di Adam & Eua per mangiare dell'arbore prohibito di ſaper il bene, & il

male: per il quale à ciascuno fu dato pena propria, ma Platone dice che prima l'huomo peccò essendo congionto di mascio, & femina, & in pena del peccato fu diuiso in dui mezi, secondo hai inteso. SO. Mi piace uedere che Platone habbia beuuto dell'acqua del sacro fonte, ma onde uiene q̃sta diuersita che egli pone l'incisione dell'huomo per il peccato precedente à quella, cōtra l'historia sacra, che pone l'incisione per bene, & adiutorio dell'huomo, & il peccato succedente? PHI. Non è tanta la differentia, come pare, se bene considererai, & Platone in questo piu presto uuole essere dichiaratore della sacra historia, che contradittore. SO. A che modo? PHI. In effetto il peccato è quello che incide l'huomo e causa in lui diuisione, cosi come la giusta drittezza il fa uno, e conserua la sua unione: & ancora possiamo dire cō uerita, che essere l'huomo diuiso il fa peccare, che in quanto è unito non ha inclinatione à peccare, ne à diuertirsi dalla sua unione, di modo che per essere il peccato, e la diuisione del l'huomo quasi una medesima cosa, ò due inseparabili, & conuertibili, si puo dire che dalla diuisione uiene il peccato, come dice la sacra scrittura, e dal peccato la diuisione, come dice Platone. SO. Vorrei che mi spianassi piu la ragione di questa conformita. PHI. Dirotti prima come s'intende l'historia Hebrea, & dipoi la fabula Platonica. Prima essendo creato l'huomo maschio cōgionto cō femina, come t'ho detto, non era modo di peccare, però ch'el serpente non poteua ingannare la dōna essendo congionta con l'huomo, come fece poi separata da lui: e per ingannare tutti due cōgionti insieme, le sue forze, e la sagacita non erano sufficienti, ma essendo gia diuisi l'huo=

mo, & la dõna per l'incisione diuina, à fin di bene, cioè perche potessero aiutarsi l'uno nel fronte dell'altro nel coito, per la generatione, primo intento del creatore. da questa diuisione seguitò l'habilita del peccare, perche il serpente ha possuto ingãnare la dõna diuisa dall'huomo nel mangiare dell'arbore prohibito del conoscere bene, et male, e la dõna ne fece anco mangiare all'huomo insieme, e cosi furono compresi nel peccato, e nella pena. però uedrai che prima narra la creatione del paradiso terrestre, & che Adam cosi unito di maschio, e femina fu posto in quello per lauorarlo, & guardarlo: & il comandamento fatto al medesimo Adam congionto di non mãgiare dell'arbore del conoscere il bene & il male: & incontinente narra l'incisione di Adam in maschio, e femina diuisi, & fatta la diuisione pone di subito l'inganno del serpente, & il peccato di Adam & Eua, e la loro pena. si che per il modo dell'historia Hebraica era bisogno la diuisione precedesse al peccato: ma la fauola Platonica se bene è pigliata dalla Hebraica, è una con quella & d'altra foggia, peroche ella fa il peccato nell'huomo cõgionto per uoler combatter con gli dei; onde per pena della sua arrogantia fu inciso e diuiso in due, maschio & femina. & l'accõmodatione de genitali pone per remedio del loro perire, come hai inteso. & quando conoscessi ò Sophia il significato allegorico dell'una, e l'altra narratione, uederesti che se bene gli modi sono diuersi, l'intentione è una medesima. SO. Non solamente la fauola Platonica mostra essere fatta per qualche sapiente significatione, ma ancora l'historia Hebraica in questa prima unione, e poi diuisione dell'huomo denota uolere signifi-

care della natura dell'huomo altro che il litterale della historia: che non credo gia che l'huomo e la donna in alcun tempo fussero altramente che in due corpi diuisi, come sono al presente: pregoti Philone che mi dica il significato dell'uno e dell'altro. PHI. Il primo intento della historia hebraica è mostrare che quãdo l'huomo fu creato nello stato della beatitudine, e posto nel paradiso terrestre, se bene era maschio, & femina, peroche la specie humana si salua non in uno supposto, ma in due, cioè maschio & femina, & ambi due insieme fanno un'huomo indiuiduale, con la specie & essentia humana intera: niẽtedimanco questi due supposti, e parte di huomo, in quello stato beato erano colligati in le spalle per contra uiso, cioè che la conferentia loro non era inclinata à coito ne à generatione, ne il uiso dell'uno si dirizzaua in frõte al l'altro uiso, come suole per tale effetto, anci come alienati da tale inclinatione, dice l'unione loro essere per contrauiso, non che fussero uniti corporalmente, ma uniti in essentia humana, & inclinatione mentale, cioè tutti due alla beata contẽplatione diuina, & non l'uno all'altro ꝑ diletto e coito carnale, ma perche meglio l'uno l'altro si potessi aiutare. La dõna ingannata dal serpente causò il peccato del marito e suo, e mãgiorno dell'arbore prohibito del conoscere il bene & il male: che è la dilettatione carnale che è buona in apparẽtia nel principio, e nell'esistẽtia in fin è cattiua, peroche diuerte l'huomo dalla uita eterna, e lo fa mortale. e però dice il testo, che come peccorono conobbero ch'erano nudi, e cercorono coprire le mẽbra della generatione cõ le foglie, parẽdo loro uergognose; ꝑche q̃lle li diuertiuano dalla spirituale inclinatione, ne

laquale prima si felicitauano, & in pena del peccato furono gittati del paradiso terrestre, nel quale cõsisteua la dilettatione spirituale: & furono eletti à lauorar la terra con affanni, perche tutte le corporali delettationi sono affannose, dandogli cura della generatione e procreatione de figli, in remedio della mortalita, onde non si scrisse mai la generatione di Adam & Eua, fin che non furono fuora del paradiso, che incontinente dice conobbe Adam sua mogliere e concepè Caim suo figlio &c. Questo è il primo intento Mosaico nell'unione, & separatione humana nel loro peccato & pena, hauendo Dio dato la potentia della diuisione ꝑ potersi inclinare uiso à uiso alla copula carnale facilmente, diuertendosi l'inclinatione delle cose spirituali alle corporali. SO. Questa allegoria mi cõsonaria se non che mi pare strano che Dio facesse l'huomo e la dõna non per generare, & ch'el peccato sia causa della generatione, laqual è cosi necessaria per la conseruatione perpetua della specie humana. PHI. Dio fece l'huomo e la dõna in forma che posseuano generare, ma il proprio fine dell'huomo nõ è il generare, ma felicitarsi nella contemplatione diuina, & nel paradiso di Dio: il che facendo restauano immortali, & non haueano bisogno di generatione, perche in loro si saluaua l'essentia et specie humana perpetuamente, & à gli immortali non bisogna generatione di figliuoli di sua specie. uedi gli angeli, li pianeti, stelle, e cieli, che nõ generano figliuoli di loro specie. La generatione, come dice Aristotele, fu per remedio della mortalita, & però l'huomo, in quanto fu immortale, non generò, ma quãdo gia per il peccato fu fatto mortale si soccorse con la generatione del simile, alla

quale Dio gli diede potẽtia, accioche ò ad un modo ò ad un'altro non perisca l'humana specie. S O. Questo primo significato allegorico mi piace, & m'incita à desiare il secondo che gia segnasti; dimmelo adunque. P H I. Il primo huomo, & ogni altro huomo di quanti ne uedi è fatto, come dice la scrittura, ad imagine, & similitudine di Dio, maschio e femina. S O. Come ogni huomo? ogni maschio, ouero ogni femina? P H I. Ogni maschio, ouero ogni femina. S O. Come puo stare che sola la femina sia maschio, e femina insieme? P H I. Ciascuno di loro ha parte masculina perfetta, et attiua, cioe l'intelletto, et parte feminina imperfetta, e passiua, cioè il corpo, e la materia; onde è la imagine diuina impressa in materia: pero che la forma che è il maschio, è l'intelletto: & il formato che è la femmina, è il corpo. erano adunque in principio queste due parti masculina, & feminina nell'huomo perfetto, ilquale Dio fece, unite con perfetta unione, talmente ch'el corporeo sensuale feminino era ubbidiente e seguace dell'intelletto, e ragione masculina; onde nell'huomo non era diuersita alcuna, e la uita del tutto era intellettuale. fu posto nel paradiso terrestre, nel quale erano tutti gli belli arbori e saporiti, e quello della uita piu eccellente fra loro, come nel sapiẽte intelletto, ilquale era quello di Adam, & in ogni altro si perfetto sono tutte le eterne cognitioni, ella diuina sopra tutte, nella sua pura uita. cõmandò Dio à Adam che mangiasse di tutti questi arbori del paradiso, e di quello della uita, peroche gli causaria uita eterna, perche l'intelletto per cognitioni eterne, massimamente diuine si fa immortale, & eterno, & uiene in la sua propria felicita. ma che dell'arbore di cono

ſcere il bene & il male non mangiaſſe, perche il ſarebbe mortale: cioè che non diuertiſſe l'intelletto à gli atti della ſenſualita, à eſſercitio corporeo, come ſono le delettationi ſenſuali, & acquiſto di coſe utili; lequali ſono buone in apparentia, & cattiue in eſiſtentia. & ancora ſi chiamano arbori di conoſcere bene & male, perche nel conoſcimento loro non cade dire uero, ò falſo, come nelle coſe intellettuali, & eterne: ma ſolamēte cade dire buono ò cattiuo, & ſecōdo s'accōmodano all'appetito dell'huomo. perche dire ch'el Sole è maggiore della terra, non ſi reſpondera gliè buono, ò cattiuo, ma egliè uero ò falſo: ma acquiſtare le ricchezze, non dirai uero ò falſo, ma dirai buono ò cattiuo: e ſeguire queſte cognitioni corporee che diuerteno l'intelletto da quelle nelle quali conſiſte la ſua propria felicita, è l'arbore di conoſcere il bene & il male, che fu prohibito à Adam. peroche queſto ſolo il poſſeua far mortale: che ſi come le coſe diuine uere, & eterne fanno l'intelletto diuino uero, & eterno come loro, coſi le coſe ſenſuali corporali, & corruttibili il fanno materiale e corruttibile come loro. pur preconoſcendo la diuinita che queſta uia d'unione delle due parti dell'huomo e dell'ubbidienza della corporea feminina alla intellettuale maſculina, ſe bene felicitaua l'huomo, & faceua immortale, l'eſſentia ſua, che è la ſua anima intellettiua, faceua piu preſto corrompere la parte ſua corporea e feminina, coſi nel indiuiduo; peroche quando l'intelletto ſe infiāma nella cognitione, & amore delle coſe eterne e diuine, abbandona la cura del corpo, & laſciala anci tempo perire; come ancora nella ſucceſſione della ſpecie humana. perche quelli che ſono ardenti alle contemplatio=

ni intellettuali, ſprezzano gli amori corporei, & fuggono il laſciuo atto della generatione. Onde queſta intellettuale perfettione cauſaria la perditione della ſpecie humana. Per tanto Dio deliberò porre qualche diuiſione tẽperata fra la parte feminina ſenſuale, e la parte maſculina intellettuale, tirãdo la ſenſualita, e l'intelletto ad alcuni deſiderij, & atti corporei neceſſarij per la ſoſtentatione corporea indiuiduale, & per la ſucceſſione della ſpecie. Queſto è cio che ſignifica il teſto, quando dice, non è buono eſſere l'huomo ſolo, facciangli adiutorio in fronte ouero contra di lui: cioè che la parte ſenſuale feminina non ſia talmente ſeguace dell'intellettuale, che nõ gli faci qualche reſiſtentia, attrahendolo alle coſe corporee alquanto, per l'aita dell'eſſere indiuiduale e della ſpecie. Onde moſtrandoli tutti gli animali, e conoſcendo in tutti come ogniuno s'inclinaua alla ſoſtentatione corporea, & alla generatione del ſimile, l'huomo principio à trouarſi defettuoſo, per non hauere ancora lui ſimile cauſa, & inclinatione alla parte feminina corporale: & deſidero in queſto di imitare quelli allhora, ſecondo dice il teſto, permettendo Dio ch'el ſonno pigliaſſi Adam, dormendo lui, diuiſe la parte feminina dalla maſculina, laquale egli da allhora innanci riconobbe per mogliere ſeparata da lui ſteſſo: cioè che uenendoli ſonno non ſolito, che è priuatione & ocio di quella uigilia intellettuale prima, e di quella ardente contemplatione, l'intelletto principio ad inclinarſi alla parte corporea, come marito à mogliere, et hauere cura temperata della ſoſtentatione di quella, come di parte ſua propria: e della ſucceſſione del ſimile, per ſoſtentatione della ſpecie, tanto che la diuiſione fra il

mezo masculino, & feminino per buon fine, & necessario fu fatto, & ne seguì la resistentia della materia feminina, e l'inclinatione dell'intelletto masculino à quella con tēperata sufficientia della necessita corporea; ne piu fu moderata per la ragione, come era giusto, & intentione del creatore, anci eccedendo la diuisione dell'intelletto alla materia, e la sommersione sua nella sensualita, successe il peccato humano. Questo è quello che denota l'historia quando dice ch'el serpente ingāno la dōna, dicendoli che mangiasse dell'arbore prohibito di conoscere il bene, et il male, perche quando ne mangiassero s'apririano gli occhi loro, e sarebbero come dei, che conoscono il bene, & il male. laqual dōna uedendo l'arbore buono per mangiare, bello e diletteuole, & di desiderabile intelligentia, mangiò del frutto, & fecene seco al marito mangiare, e s'aprirono gli occhi loro, e conobbero che erano nudi; et cucirono insieme delle foglie del fico, e ne fecero cinture. Il serpente è l'appetito carnale che incita, & ingāna prima la parte corporea femina, quādo la truoua alquanto diuisa dall'intelletto suo marito, & resistente alle strette leggi di quella; perche s'infanghi nelle dilettationi carnali, & offuschi con l'acquisto delle superchie ricchezze, che è l'arbore di conoscere il bene, & il male, per le due ragioni ch'io t'ho detto, mostrandoli che per questo se gli apprirāno gli occhi, cioè che conosceranno molte cose di simile natura che innanci nō conosceuano, cioè molte astutie & cognitioni pertinenti alla lasciuia & auaritia, di che innanci erano priuati, e dice che sariano simili in questo alli dei, cioè nell'opulenta generatione, che così come Dio è intelligente, & gli cieli sono cause produttiue delle

creature

creature inferiori loro, cosi l'huomo mediante le meditationi continoue carnali uerria à generare molta prole. la parte corporea feminina non solamente in questo non si lasciò regolare, come era giusto, dal suo intellettuale marito, anci il retirò alla summersione delle cose corporee, mangiando seco del frutto dell'arbore prohibito: et di continente se gli aprirono gli occhi, non l'intellettuali, che quelli piu presto si chiusero, ma quelli della fantasia corporale, circa delli atti carnali lasciui. Onde conobbero essere nudi, cioè la inobbedientia delli atti carnali allo intelletto, & però procurorono coprire gli instrumenti genitali come uergogniosi, & ribelli della ragione, et sapientia. poscia dice che incontinente udirono la uoce di Dio, et s'ascosero, cioè che riconoscendo le cose diuine che haueuano lasciate, si uergognorono. dietro al peccato succede la pena, & la sacra historia narra separatamente la punitione del serpente, quella della donna, & quella dell'huomo. Maledice il serpente piu che ognialtro animale, & il fa andare sopra il petto, & mangiare poluere in tutta la uita sua, mettendo odio fra la donna e sua progenie, & fra il serpente & sua progenie, talmente che l'huomo al serpente fracassasse la testa, & egli allo huomo il calcagno: cioè che l'appetito carnale dell'huomo è piu sfrenato che d'alcun'altro animale, & ua col petto per terra, cioè che fa inchinar il cuore alle cose terrestri, & fuggire dalle celesti, & tutta sua uita mangia della poluere, peroche si nutrisce delle cose piu basse & uili che sieno: & l'odio è, perche l'appetito carnale macula la parte corporea, e la guasta con li eccessi, donde deriuano molti defetti corporei e malattie, & ancor mor=

ti. Ancora da questo resta disfatto l'appetito carnale, ilquale s'indebbilisce, & perde per istemperamento della complessione, & malattia del corpo. La donna punì con multitudine di doglie e concettioni, & nel parturire con doglia li figli, et hauere desio al marito, hauendo lui possanza sopra di lei: cioè che la uita lasciua causa al corpo doglie, & ogni diletto suo è doloroso, & tutte le sue progenie, & successi sono faticosi & fastidiosi. nientedimeno amando lei la parte intellettuale come marito, gli resta possanza sopra di lei per ordinarla, e temperarla nelli atti corporei: all'huomo, perche udi le parole della donna, e mangiò dell'arbore prohibito, disse che maladetta saria la terra per lui, e con tristitia & affanno la maneggiaria tutta la uita sua: et spine germinaria per lui, & mangiaria dell'herba del campo, & con sudore delle nari sue mangiaria pane, fin che tornasse alla terra di che fu pigliato: perche lui era poluere, et in poluere tornarebbe: cioè che le cose terrestre sariano maledette & nociue all'intelletto: & li sarebbero dolorosi cibi e tristi, come quelli che participano mortalita all'immortale: et il successo delli suoi atti terrestri saria affannoso, & pongitiuo come le spine: il cibo suo saria herba del campo, che è cibo delli animali irrationali, però che egli come loro, haueua posta la sua uita nella sensualita sola, & se uolesse mãgiar pane, che saria con sudore delle nari, zappando e faticando: cioè che se uolesse mangiare cibo humano, non bestiale, e fare atti humani, gli sarebbero difficili, per l'habito contrario che haueua gia pigliato nella bestiale sensualita. Diceli che tutti questi dãni li succederiano del peccato, fin che torni alla terra dellaquale fu ca

uato. Di tutte le terreſtri mortali, eſſendo fra tutti loro per gratia di Dio fatto immortale, egli uolſe in ogni modo eſſere poluere terreſtre, infangandoſi nelli peccati corporei. Queſta fu cauſa d'hauere à ritornare in poluere come era nel principio, eguale nella mortalita alli terreſtri animali. Di continente; Il teſto dice che Adam chiamò ſua mogliere Eua, cioè animale loquace, & femina, perche fu madre d'ogni animale: cioè che chiamò la parte corporea per nome eguale alli altri brutti animali, perche lei fu cauſa di produrre ogni bruttezza beſtiale nell'huomo. et denota che Dio (mediante l'intelletto loro) che di contemplatiuo era uenuto attiuo & baſſo ad intendere circa il corpo, gli principiò à moſtrare l'arti, facendo ueſtimenti di cuoio per coprirſi, e mandollo fuori del paradiſo per ſeruire la terra, cioè leuato dalla contemplatione per attendere al terreſtre, laſciandoli pure poſſibilita di poſſere tornare à mangiare dell'arboro della uita, et uiuere in eterno. per ilquale effetto dice che Dio colloco nell'oriente del paradiſo di Cherubini, et il lampo della ſpada reuolgente, per potere guardare la uia dell'arboro della uita. Li Cherubini ſignificano li due intelletti angelici depoſitati nelli huomini, cioè poſſibile & agente: & la ſpada reuolgente che da il lampo, è la fantaſia humana, che ſi riuolge dal corporale à cercare il lampeggiare ſpirituale: accioche per quella uia poteſſi uſcendo del fango guardare, & ſeguitare la uia dell'arboro della uita, & uiuere in eterno intellettualmente. Pure Adam bandeggiato del paradiſo con la ſententia della mortalita, procurò la ſucceſſione, & conſeruatione della ſpecie, nella generatione del ſimile, ma tro-

uandosi lui allhora peccatore, il primo figlio suo fu Cayno peccatore, ammazzatore del fratello: & il secondo Abel che uuol dire niente, che cosi lui resto per niente: perche mori per successione. Ma dipoi che si raffredò gia del peccato, essendo d'anni cento trenta, ritornando alquanto nell'humano intellettuale simile alla diuinita, genero il terzo figlio à sua simiglianza intellettuale, ilquale si chiamo Seth, che uuol dire positione: dicendo perche Dio m'ha posto altra generatione in luogo di Abel morto per Caim. da questo Seth successe generatione humana, & uirtuosa secondo narrano le scritture, & da lui si riprincipiò à conuocare il nome di Dio, cioè che l'huomo peccatore fa le generationi, & atti suoi primi cattiui come Caym, che significa habito cattiuo: et quando s'allenta piu dal peccato li fa inutili, come Abel, che uuol dire nulla. Ma quando gia ritorna in uita intellettuale & in conoscere il nome di Dio, le successioni sue sono uirtuose, & perpetue, come quella di Seth. Questa ò Sophia è la sapientia allegorica che significa la uera historia Mosaica dell'unione dell'huomo maschio, & femina: la sua collocatione nel paradiso: il suo commandamento: la sua diuisione in due: il loro peccato per l'inganno del serpente: le pene di tutti tre: la possibilita del remedio, le generationi cattiue imperfette, & perfette, che da loro due successero, lequali cose interuennero in effetto corporalmente al primo huomo: & denotano (secondo l'allegorico) le uite, & successi di ciascuno delli huomini; Qual sia il fine loro beato; ciò che richiede la necessita dell'humanita; & il successo dell'eccessiuo peccato: & la pena dell'accidente di quello,

con l'ultima possibilita del remedio: se ben l'intenderai in uno specchio uedrai la uita di tutti gli huomini, il loro bene, & male: conoscerai la uia che si debbe fuggire, & quella che si debbe seguire per uenire all'eterna beatitudine, senza mai morire. SO. Ti ringratio, & ben mi uorrei far cauta, & saggia in questa dichiaratione della sacra historia, ma non per questo uoglio che uenga in obliuione l'allegoria proportionata alla fauola dell'Androgeno di Platone, nata da questa. PHI. Intesa la intentione allegorica della Mosaica narratione della prima generatione dell'huomo, facil cosa sara uedere l'intento della fauola Platonica. Dice che gli huomini prima erano doppij, mezi maschi, & mezi femine uniti in uno corpo, cioè la parte intellettuale, & la corporea sensualita erano unite nell'huomo, secondo la prima intentione di sua creatione; talmente che la parte corporea femina s'acquetaua in tutto all'intellettuale masculina senza diuisione, ò resistentia alcuna. & dice che la natura masculina uiene dal Sole, & la feminina dalla terra, & l'intero Androgeno composto d'ambi due dalla Luna: però che (come t'ho detto) il Sole è simulacro dell'intelletto, & la terra della parte corporea, & la Luna è simulacro dell'anima, che contiene l'intellettuale & corporale insieme: che è tutta l'essentia humana, cosi come la Luna contiene la luce participata dal Sole, e materia grossa simile alla terrestre, secondo tiene Aristotele. & dice essendo le forze dell'Androgeno eccessiue uenne à combattere contra gli dei, cioè che essendo tutto ritratto alla parte intellettuale, & alla uita contemplatiua, senza resistentia, ne impedimento al-

cuno della parte corporea, ueniua quasi ad essere eguale alli angeli & ad equipararsi all'intelligentie separate, come dice Dauit della creatione dell'huomo; Diminuisti lui poco manco dalli angeli. Moises in nome di Dio dice. l'huomo era come uno di noi, cioè innanti peccasse: per ilche Iuppiter consultando del remedio, il fece diuidere in due mezi maschio & femina: & non sono li due mezi intelletto infuso, & ingegno, (come alcuni imaginano) ma la parte intellettuale masculina, & la corporea feminina, che fanno l'intero huomo: peroche essendo l'huomo tutto speculatiuo, ueniua ad essere del genere delli angeli, et spirituali, fuore dell'intentione del creatore, che era che fusse huomo con alternato intelletto & corpo: ilquale conuertendosi tutto in angelico corrompeua la compositione humana: & la conseruatione indiuiduale, e la successione specifica: & questa è la sua pugna contra gli dei che dice Platone. Onde li fece diuidere, cioè fece chel corpo fece resistenza alquanto all'intelletto, & che l'intelletto s'inclinò alle cure necessarie del corpo & sue naturalita, perche la uita fusse piu presto humana che angelica. & dice che da questa diuisione nacque l'amore, però che ogni mezo desia & ama la redintegratione del suo mezo restante, cioè che in effetto l'intelletto non haueria mai cura del corpo, se non fusse per l'amore che ha al suo consorte mezo corporeo feminino, ne il corpo si gouernaria per l'intelletto, se non per l'amore & affettione che ha al suo consorte & mezo masculino. & in quello che dice, uniendosi l'un mezo con l'altro per amore, non cercauano le cose necessarie per il sostenimento loro & periuano; onde per reme=

dio Iuppiter li fece tornare li genitali dell'uno uerso del l'altro, & satisfatti per il coito, & generatione del simile, si redintegrò la loro diuisione: significa che il fine della loro diuisione della parte intellettiua, & corporea, fu perche pigliando satisfattione delli diletti corporei si sostentassero nell'indiuiduo, & generassero il simile per la perpetua cõseruatione della specie. Admonisce poi che non si debba peccare, perche ogni mezo dell'huomo uerria à diuidersi, & restaria ciascuno il quarto dell'huomo. intende che se la parte dell'intelletto non è unita, ma diuisa con imperfette cognitioni, & consigli, resta imperfetta & debile di natura: però che l'unita è quella che la fa uigorosa, & perfetta: & la diuisione gli lieua la perfettione & il uigore. & cosi la corporea quando è unita in cercare il necessario è perfetta, & quando è diuisa in acquisitione delle cose superflue & insatiabili di quelle resta imperfetta, & fragile in modo che con la tale diuisione di ciascuna delle parti l'huomo uiene à mancare non solamente di quella prima unione & intellettuale dell'Androgeno, ma ancora di quello essere mezo, secondo che si richiede nella uita humana: ma resta mezo di mezo, seguendo la uita lasciua, & peccatoria. Questo è quello che significa la fauola Platonica allegoricamente, & l'altre particularita che scriue nel modo del diuidere, & del consultare & simili sono ornamenti della fauola, per farla piu bella & uerisimile. SO. Mi piace ancora questa allegoria accommodata alla fauola Platonica dell'Androgeno: ma uorria che trouando alcuno proposito mi dicessi ò Philone il construtto di quella nel nostro proposito del nascimen=

to dell'amore. PHI. Quel construtto che cauiamo di questa allegoria per il nostro proposito del nascimento dell'amore, è che tutti gli amori e desiderij humani nascono dalla coalternata diuisione dell'intelletto, & corpo humano: però che l'intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio alla femina) desia & ama le cose pertinenti à quello, & se sono necessarie & moderate, sono desiderij, & amori honesti, per la loro moderatione & temperamento: & se sono superfiui, sono lasciui, & dishoneste inclinationi & atti peccatorij. Ancora il corpo amando l'intelletto, come donna il marito maschio, si solleua in desiare le perfettioni di quello, sollecitando con li sentimenti, con gli occhi, con le orecchie, & col senso, fantasia, & memoria, d'acquistare il necessario per le rette cognitioni, & eterni habiti intellettuali: con che si felicita l'intelletto humano: & questi sono desiderij, & amori assolutamente honesti: & quanto piu ardenti, tanto piu laudabili, & perfetti. si che in ciò ne ha mostrato Platone il nascimento dell'amore, & di tutti gli amori humani solamente: delli quali sa progenitori la parte intellettuale, come padre, & la parte corporea come madre. & il primo amore dell'huomo è questo mutuo indiuiduale fra l'una parte, & l'altra, come l'amore che è fra il maschio, & la femina. dopò questo primogenito amore, nascono da questi due parenti tutti i desiderij & amori humani à tutte le cose: liquali s'includeno in tre specie, cioè, ò intellettuali, che sono assolutamente honesti, come erano quelli dell'huomo congionto & intero nella prima uita felice nel paradiso. ò sono tutti corporali necessarij, & moderati,

ch'el temperamẽto gli fa fra gli corporei honesti, come era la uita dell'huomo, quando fu diuisa per il necessario adiutorio, prima che peccassi. ouero sono atti corporali in ordinati, superflui, & eccessiui, che sono brutti peccatorij & dishonesti: come fu la uita dell'huomo poi che fu in fangata nella cognitione del bene e del male, sommersi nella lasciuia, & habituati nel peccato. i quali tutti dal mutuo amor, che è fra la parte intellettuale, e corporea, dependono, come t'ho detto. SO. Conosco quali sono secondo Platone li progenitori dell'amore dell'huomo, che è picciolo mondo. uorria ancora sapere da te se ancora si truoua che lui habbi assegnato primi parenti all'amore uniuersale di tutto il gran mondo corporeo creato. PHI. Dipoi che Platone assegnò gli progenitori dell'amore humano nel libro del conuiuio in nome d'Aristofane, come hai inteso, si sforzò ancora assegnare gli primi parenti dell'amore uniuersale di tutto il mõdo corporeo in nome della fata Diotima, che fu la maestra di Socrate nelle cognitioni amatorie, & quella gli narrò il nascimento dell'amore essere stato in quel modo, che quando nacque Venere tutti gli dei furono in conuito, & con loro Metides, cioè Poro figliuolo del consiglio, che uuol dire Dio dell'influentia: alli quali, hauendo cenato, uenne Penia, cioè la pouerta come una poueretta, per hauere qual che cosa per mangiare dell'abbondantia delle uiuãde del conuito delli dei, & staua come gli poueretti mendicãti, domandando fuor delle porte. Poro inebriato del nettare (che allhora ancora non si trouaua uino) andò à dormire nel giardino di Gioue: la detta Penia costretta dalla necessita, pensò à che modo si potrebbe ingrauidare con

qualche astutia d'un figlio di Poro, onde andò à colcarsi appresso di lui, e concepè d'esso l'amore, dalli quali parẽti nacque l'amore settatore, et osseruatore di Venere, perche nacque nelli suoi natali, ilquale sempre ha desio di cosa bella: perche essa Venere è bella, & per essere figlio del dio Poro, & della poueretta Penia, participò la natura di tutte due; peroche al principio è arido, e squalido, con gli piedi scalci, sempre uolando per terra, senza casa ne ridutto, senza letto ne coperta alcuna, dorme per le strade al discoperto, seruante la natura della madre sempre bisognante, & secondo la stirpe del padre procura le cose belle e buone, animoso & audace, uehemente & sagace cacciatore, ua sempre macchinãdo nuoue trame, studioso di prudentia, facundo, & in tutta la uita philosophante. è mancatore, fascinatore, uenefico, & sophista, e secondo sua mista natura non è del tutto immortale, ne mortale, ma in breue in un medesimo giorno muore e uiue, et se resuscita una uolta, manca un'altra: & cosi fa molte uolte per la mescolanza della natura del padre, et della madre. cio che acquista perde, & quel che perde ricouera, per laqual cosa mai non è mendico, ne mai è ricco: ilquale ancora fra sapientia, & ignorantia è constituito, peroche nessuno delli dei philosopha, ne desia farsi sapiente, perch'egliè: ne in effetto alcun sapiente philosopha, ne ancora quelli che sono del tutto ignoranti: perche questi nõ desiano mai d'esser sapienti, che ueramente questo è il peggio dell'ignorante, che nõ è, ne desia d'essere sauio: perche nõ desia mai le cose che nõ conosce che li mãcano. è adunque il philosopho mezo fra l'ignorante et il sapiente, et perche nõ è bello come il sapiente, desia la

ſapientia che manca: ne brutto come l'ignorante, al quale non ſolamente manca la bellezza, ma ancora il deſiderio di quella. è adunque l'amore mezo frà il brutto e'l bello ueramente. SO. La fauola è ben compoſta, & aſſai ſi moſtra nelle conditioni & forme dell'amore la natura del ricco padre, & della pouera madre meſcolata inſieme: ma uorria ſapere il ſignificato di Poro padre, et di Penia madre, & del tempo, loco, & modo del naſcimẽto dell'amore loro figlio. PHI. Ingenioſamente la ſauia Diotima in queſta fauola ne moſtra quali ſono gli progenitori dell'amore, e come di loro nacque, & qual natura delli parenti ha ſortito. dice prima che nacque eſſendo gli dei inſieme nel conuito della natiuita di Venere. Sono alcuni che dicono intenderſi per la natiuita di Venere, l'influentia dell'intelligentia nell'angelo prima, & poi nella anima del mondo, hauẽdo gia participato la uita di Gioue la eſſentia di Saturno, & il primo eſſere di Celio che erano gli tre dei del conuito precedente alla natiuita di Venere magna, nell'angelo, & nella mondana, & nel l'anima del mondo. Ma noi non curaremo d'allegorie ſi aſtratte, & interminate, & improportionate al literale fabuloſo. Eſſa medeſima Diotima, come hai inteſo, dichiarò che intendeua per Venere la bellezza; onde dice che l'amore ſempre ama il bello, perche nacque quando nacque la bella Venere. Significa adunque che amore nacque quando nacque la bellezza, peroche ogni amore è di coſa amata, & ogni coſa amata è bella, & per eſſere bella, ò parere, s'ama, perche l'amore è deſiderio di bello. Dice che eſſendo gli dei nel conuito quando nacque Venere, Penia biſognoſa era

di fuore, per hauere qualche reliquia delle uiuande delli dei, & il suo dio Poro figliuolo del consiglio imbriacato del nettare usci di casa, doue era con gli altri in conuito; & andò nell'horto à dormire. onde Penia desiderosa di hauere figliuolo di lui, se gli coricò appresso, & concepè l'amore. Vuol dire che producendo gli dei, cioè Dio, col mondo angelico bellezza à loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorreuano insieme con liberale largitione, & letitia, come in conuito de natali di quella, il mancamento della materia potentiale interuenne lì, desiderosa di participare le forme belle, & perfettioni diuine, & angeliche; Poro figlio del consiglio, cioè l'influente intelletto, imbriacato del nettare, cioè pieno delle Idee, & forme diuine, desiderò participare al mondo inferiore per bonificarlo; se bene l'inclinarsi al basso, fusse à lui mancamento. e questo è, ch'ei dice che andò à dormire nell'horto di Gioue: cioè che adormentò la uigilante cognitione sua, applicandola al mondo corporeo del moto e generatione, che è l'horto di Gioue; peroche l'intelletto celeste è casa & palazzo di Gioue; oue si fa il conuito, & si beue il nettare diuino, che è l'eterna contemplatione, et desio della diuina & bellissima maestà, quando l'intelletto figliuolo del consiglio, che è il sommo Dio, uolse participarsi al mondo inferiore; la poueretta bisognante Penia se gli accostò appresso, cioè la potentia della materia desiderosa di perfettione, s'ingrauidò di lui imbriacato del desio della perfettione corporea, mezo dormiente della sua eterna contemplatione diuina, & diuertito alquanto da quella per participare perfettione alla bisognante materia, & d'ambi due nacque l'amore; peroche l'amo

re dice perfettione non in atto, ma in potentia. & cosi è l'intelletto nel corpo generabile che è forma potentiale, & intelletto possibile, e per essere intelletto conosce le cose belle, & per essere in potentia, gli manca la possessione di quelle, & desia la bellezza attuale, & questo è quel che dice, che è mezo fra il bello, & il brutto; perche l'intelletto possibile, et le forme materiali sono mezo fra la pura materia totalmente informe, & fra le forme separate, & intelligentie attuali angeliche; che sono uere belle. però assegna Diotima equalmente all'amore le conditioni, & machinationi della materia corporea bisognante, e mortale uariabile, & imperfetta madre sua, & le condi tioni intellettuali, & perfette dello affluente intelletto Poro padre suo: & lui pone philosophante, & nõ sapiente, peroche l'intelletto possibile desia la sapientia, & è in potentia di quella, perche non è in atto sapiente, come l'intelletto angelico. Ne mostrò adũque Diotima in questa sua fauola, che l'intelletto possibile è participato dell'intellet to agente, ò in atto angelico, ouer diuino. & che la possibilita non gli uiene dalla sua propria natura intellettuale, come alcuni credono, ma solamente dalla compagnia della bisognante materia priuata d'ogni atto, & pura potentia. Ne insegnò ch'el primo produttore dell'amore genito è la generata bellezza, & gli proprij parenti suoi sono il conoscimento della bellezza, ilquale gli è padre, & il mancamento di quella, che è la madre: peroche cioche si ama, & desia, bisogna che sia preconosciuto per bello, & che manchi, ò che possa mancare, & si desideri cõseruare sempre. Si che tu ò Sophia conosci ch'el padre dell'amore uniuersale nel mondo inferiore è il conosci-

mento della bellezza, e la madre è il mancamẽto di quel la. SO. Questo intendo, ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al mondo corporeo, & ancora nel generabile inferiore solo, & gia ho inteso da te, che nel mondo angelico si truoua prima, & principalmente l'amore, alquale assegnasti queste due proprie cause, cioè conoscimento & mancamento di bellezza. PHI. Egliè uero che l'amore non solamente nell'inferiori, ma principalmente nell'angelico è per conoscimẽto di bellezza che manca: ma questa è la bellezza immensa & diuina, della quale tutti gli intelletti creati mancano, & quella conoscono, amano, & desiano, e questa tal bellezza chiama Platone magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, & questa non nacque in tempo, peroche è eterna, & immutabile, ne manco l'amore suo ha nuoui nascimenti, ma se nacque, ab eterno in quel diuino mondo nacque: ne il mancamento di questa uiene per ragione della compagnia, bisognante Penia, ouero materia con l'intelletto, che in quel mondo non si truoua materia, ma uiene per il mancamento che è nella creatura, per essere creatura, della perfettione somma del suo creatore, ouero dell'eccellentia della sua bellezza, sopra quella della creatura. si che questi parenti sono proprij dell'amore genito nel mondo inferiore, nel nascimento di Venere inferiore: cioè la bellezza participata alli corpi generati, & non à l'amor del mõdo angelico, ilquale è superiore à Poro imbriacato nell'horto di Gioue, & alieno da Penia bisognãte. SO. Ho inteso da te quello che gli poeti, e philosophi hanno fauoleggiato del nascimento dell'amore, e de suoi progenitori, et quello che le loro fauole sapientemente si=

gnificano; desidero hormai sapere da te pianamente, & chiaramente, quali sono gli primi parenti dell'amore, si dell'humano, come ancora dell'uniuersal amore dell'uniuerso. PHI. Io dirò prima ò Sophia, quelli ch'io credo essere in cõmune padre, e madre d'ogni amore, & dipoi, se uorrai, gli appropriarò all'amore humano, & al mõdano ancora. SO. Mi piace l'ordine, perche la cognitione cõmune si debbe anteporre alla piu particulare: dimmi adunque quale è in cõmune padre d'ogni amore, & quale è sua madre. PHI. Io non so gia la madre la pura carentia, come Diotima, ne il padre l'affluente cognitione, come ella uuole, ne pongo la bellezza Venerea connexa alla sua generatiõe ouero lucina, ò parca in quella, come in altra parte Platone pone, non essendo padre ne madre, peroche l'amore à detto di tutti è figlio di Venere, & secondo alcuni senza altro padre: ma lasciãdo gli figmenti & opinioni d'altri, ti dico ch'el cõmune padre d'ogni amore è il bello, e la madre commune è la cognitione del bello mista di carẽtia. da questi due, come da ueri padre & madre, si genera l'amore, et desiderio; però che il bello conosciuto da quello à chi manca, è incotinente amato, & desiato dal conoscitore amante, & desiderãte quel bello. Et cosi nasce l'amore concetto dal bello nella mente del suo conoscente, à chi manca, & il desidera. è adunque il bello amato padre, & generante dell'amore, & la madre è la mente dell'amante ingrauidata del seme di esso bello: che è la sua essemplare bellezza in essa mente del conoscente, della quale ingrauidata desia l'unione con esso bello, ouero generatione del simile. & gia di sopra hai inteso come l'a=

mato ha natura paterna generante, & l'amante ha natura materna concipiente dell'amato, e desiderante il parto in bello, come dice Platone. SO. Mi piace questa assoluta, & chiara sententia del padre, & madre dell'amore in cōmune. ma innanci ch'io ti domandi piu dichiarationi, bisogna che m'assolui una contradittione che appare in due parole. Tu dici che la madre dell'amore è la cognitione del bello che manca, & dall'altra parte dici che ella prima è grauida della forma del bello, & perciò la desia & ama. La contraditione è, che se la mente del conoscente è grauida del bello, nō gli manca gia, anzi l'ha, perche la grauida ha in se figlio, e non gli manca. PHI. Se la forma del bello non fusse nella mente dell'amante sotto specie di bello buono e giocondo, non saria esso bello mai amato da lui, perche i priui interamēte di bellezza non hanno ne desiano il bello, ma quello ch'el desia non è del tutto priuato di lui, peroche ha la cognitione sua, & la sua mente è ingrauidata della forma della sua bellezza. ma perche gli manca il principale, che è la perfetta unione con esso bello, gli uiene il desiderio del principale effetto che manca, & desia fruire con unione il bello: la forma del quale impressa nella sua mente l'incita, come desia la grauida di figliare, & porre in luce l'occulto dentro di lei; si che la madre dell'amore, cioè l'amante, se bene è priuata dell'unione perfetta con l'amata, nō è però priuata della forma essemplare della sua bellezza: laquale la fa essere amante, ò desiderante l'unione di quel bello che gli manca. SO. Mi piace ciò che dici, ma mi resta contra, che parrebbe che la madre amante grauida del bello padre, parturisse, ouero generasse per

figlio

figlio il medesimo padre, però che tu dici che la generatione, & filiatione non è altro che l'unione, & fruitione del medesimo padre in atto. PHI. Sottilmente arguisci ò Sophia, ma se fussi piu sottile, uedresti per solutione che l'atto di fuire il bello con unione, non è propriamente ne totalmēte esso medesimo: auēga che sia simillimo à quello, come il proprio figlio al padre: pur con quella similitudine paterna si gionta qualche impressione materna della cognitione amante: che non saria atto di fruitione se non peruenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato: si che egliè uero figlio delli due, e ha la parte materiale della cognitiōe materna, e la formale della bellezza paterna. e come Platone dimostra, l'amore è desiderio di grauida, ꝑ parturire bello simile al padre: e questo nō solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale. SO. Dichiarami come in ciascuno di q̄sti amori cōsiste la grauidezza col desio di parturire il bello, e perche tāto si desiano le tali generationi. PHI. Tu uedi quāto nō solamēte nell'huomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio della cognitione del simile, e quāti affanni, trauagli, et pericoli li parēti, massimamēte madri pigliano ꝑ la generatione, et educatione delli suoi figli, fino ad esponersi alla morte per bē loro. Il fine primo è la produttione del bello simile à quello di che la madre è ingrauidata: & l'ultimo fine è la desiata immortalita: che non possendo essere perpetui, come dice Aristotele, gli indiuidui animali desiano, & procurano perpetuarsi nella generatione del simile: la uita & essere delquale molte uolte procurano, piu che la propria: perche par loro che la sua gia passi, & quella è la parte sua che è per essere, & per

fare immortale la sua uita, con la continoua & simile successione. Ancora questi fini accadono nell'anima humana, che essendo grauida della bellezza, della uirtu, & sapientia intellettuale, desia sempre generare simili belli in atti uirtuosi, & habiti sapienti: perche con la uera generatione di quelli s'acquista la uera immortalita, cosi e' meglio di quello, che li corpi animati l'acquistano nella generatione de simili animali: et cosi, come le reliquie de padri mancando loro, consisteno, & si perpetuano per li figliuoli, cosi si perpetuano le uirtu dell'anima, se ben mancano, per li atti uirtuosi, & habiti intellettuali, che gli causano eternita. hai adunque inteso come il padre de l'amore è il bello amato, & la madre è il conoscente amante di quello. laquale ingrauidata di lui ama, & desia parturire simile bello: mediante ilquale s'unisce, & fruisce con perpetuita la bellezza uirile. SO. Mi pare hauere assai ben compreso à che modo il bello, ouero bellezza sia il padre dell'amore, & il conoscente & desiderante quello la madre, laquale ingrauidata da lui desia il parto del simile, che è l'unione & fruitione di esso bello, ma ueggo essendo questo, che ogni cosa consiste nella bellezza, però che il padre è il bello, & la grauida madre è la forma essemplare conoscitiua di quello, & il desiderato figlio è il tornare per fruitione unitiua in esso bello: & mi marauiglio che facci tanto caso della bellezza, però che precedendo ad ogni amore, saria bisogno che precedessi non solamente al mondo inferiore, & alla mente astratta delli huomini, ma ancora al mondo celeste, & à tutto l'angelico, concio sia che in ciascuno, come gia dicesti, si ritruoui amore, e

tutti sieno ueramente amati. ancora se nella somma diuinita è, come qualche uolta hai detto, amore alle sue creature, & ella sia amante di quella, come nelli sacri libri si narra, come si può imaginare precedentia di bellezza à quella che à tutte sommamente precede? PHI. Non ti marauigliare ò Sophia, che la bellezza sia quella che facci ogni amato, amato, & ogni amante, amante, & che sia d'ogni amore principio, mezo, & fine: cioè principio in esso amato, & mezo nella reuerberatione sua nell'amante: & fine nella fruitione, & unione di esso amante nel suo principio amato. però che essendo il primo bello il sommo opifice dell'uniuerso, la bellezza d'ogni cosa creata è la perfettione dell'opera fatta in lei dal sommo artefice, & è quella cosa in che l'operato communica, & somiglia piu all'operante, e la creatura al creatore: et essendo questa la diuinita participata da tutte le parti dell'uniuerso, non è strano, ma giusto, che preceda ad ogni altra cosa di quello, & sia quella che faccia le cose, in che si truoua, amabili, & l'altre conoscitiue di quelle amanti, & desiderose della participatione di quelle, e loro, mediante la diuina bellezza di tutte opifice: laquale non solamente precede all'amore che si truoua nelle cose create, ò sieno corporee, corruttibili, & celesti, ouero incorporee, spirituali, & angeliche, ma ancora precede all'amore che proviene da Dio nelle creature: però che quello non è altro che uolere che la bellezza delle creature cresca, & s'assomigli alla somma bellezza del loro creatore: all'imagine delquale loro furon create. si che prima in Dio la bellezza, che l'amore, & l'essere bel-

lo & amabile, precede all'essere amatore. SO. Veggo quello che rispondi alla mia dimanda, & ancora che paia che satisfacci, à me non fa, però che la dignita e tanta eccellentia di questa bellezza io bene non la comprendo, ne ueggo come sia di tanta importantia, che habbia ad essere principio di tutte le cose degne, & perfette, come la fai. Vorrei che dell'essentia di questa bellezza meglio mi satiasti: mi ricordo bene che una uolta me l'hai diffinita dicendo che la bellezza è gratia, laquale dilettando l'animo col conoscimento di quella, il muoue ad amare, ma dell'essentia di questa gratia, & del troppo che importa nel creatore, & in tutto lo uniuerso, mi resta la medesima sete di conoscere, che nella medesima bellezza diffinita. PHI. Ancora mi ricordo hauerti mostrato parte della spirituale essentia della bellezza, però ch'io ti feci conoscere che delli cinque sensi esteriori la bellezza non entra nell'animo humano per li tre loro materiali, cioè ne per il tatto, ne per il gusto, ne per l'odorato: che le temperate qualita, ne li dilettеuoli tatti uenerei, non si chiamano belli: ne manco li dolci sapori, ne ancora li soaui odori, si dicono belli: ma solamente per li due spirituali, cioè parte per l'audito per li belli parlamenti, orationi, ragioni, uersi, belle musiche, & belle & concordanti harmonie: & la maggior parte per gli occhi, nelle belle figure, & belli colori, & proportionate compositioni, & bella luce, & simili: liquali ti denotano quanto sia la bellezza cosa spirituale, & astratta dal corpo. Ancora t'ho mostrato che le maggiori bellezze consisteno nelle parti dell'anima, che sono piu eleuate dal cor=

po: come, prima nell'imaginatiua con le belle fanta=sie, pensieri, & inuentioni, & piu nella ragione intel=lettiua separata dalla materia con li belli study, arti, atti, & habiti uirtuosi, & scientie: & piu perfetta=mente nella mente astratta, con la prima sapientia hu mana, laquale è uera imagine della somma bellezza. Si che per questo principiarai à conoscere quanto la bel lezza da se è aliena dalla materia, e corporeita, & co me à quella spiritualmente è communicata. SO. Pur communemente il uolgo nelli corpi principalmente po=ne la bellezza, come propria di quelli: & ben pare che à loro piu conuenga. & se le cose che non sono cor po si chiamano belle, par che sia à similitudine della bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi, come grand'animo, grande ingegno, gran memoria, grand'arte, à similitudine delli corpi: però che nell'in=corporei, non hauendo in se quantita ne dimensione, non possono essere ne grandi ne piccoli propriamente, se non à somiglianza de mensionati corpi: non meno par che sia la bellezza propria delli corpi: & impropria, & per similitudine, delli incorporei. PHI. Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza propria della quantita, & la quantita del corpo: che ragione hai tu che cosi sia la bellezza? SO. Oltra l'uso del uo=cabolo, che s'appropria alli corpi, quella dal uolgo si reputa essere piu uera bellezza, & è ancora qualche ra gione, che la bellezza pare che sia la proportione del=le parti al tutto, & la commensuratione del tutto in quelle: & cosi molti delli philosophanti l'hanno diffini=ta: adunque è propria del commensurabile corpo: &

del tutto composto delle sue parti : & presuppone quantita in corpo propriamente. & se delle cose incorporee si dice, è perche à similitudine del corpo hanno parti, delle quali sono composte proportionalmente per ordine : come è l'harmonia, concordanza, & l'ordinata oratione, & però si chiamano belle à similitudine del composto, et proportionato corpo : & cosi nelle considerationi imaginatiue rationali, & mentali l'ordine delle parti al tutto, è à similitudine del corpo, che propriamente è composto di parti commensurate, che si chiamano belle : si che il proprio della bellezza, come della grandezza, pareria che fussi nel corpo : che è proprio suggetto della quantita, et compositione delle parti. PHI. L'uso di questo uocabulo bello, appresso il uolgo è secōdo la cognitione che li uolgari hanno della bellezza : che conciosia che loro non possino cōprendere altra bellezza, che quella che gli occhi corporei comprendeno, ouero l'orecchie, si credeno oltra quella non essere bellezza, se non qualche cosa fitta, sogniata, ò imaginata : ma quelli, gli occhi della mente di cui son chiari, et ueggono molto piu oltre che li corporei, conoscono molto piu dell'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali della corporea : & conoscono che quella bellezza che si truoua ne i corpi, è bassa, piccola, & superficiale, à rispetto di quella che si truoua nelli incorporei : anci conoscono che la bellezza corporea è ombra & imagine della spirituale, e participata da quella : e non è altro che il risplender che il mondo spirituale da al mondo corporeo : et ueggono che la bellezza delli corpi non procede dalla corporeita, ò materia loro : che se cosi fusse, ogni corpo, & cosa materiale

ſaria bella ad uno medeſimo modo: però che la materia, & corporeita è una in tutti i corpi: oueramente delli corpi il maggiore ſaria il piu bello: ilquale molte uolte non è, però che la bellezza richiede mediocrita nel corpo: il maggior delquale, come il minore, è deforme: ma conoſcono che nelli corpi uiene dalla participatione delli incorporei loro ſuperiori. e tanto quanto della participatione loro mancano, tanto ſono deformi: in modo che la deformita è il proprio del corpo, et la bellezza è aduentitia in lui dal ſuo bonificāte ſpirituale. A te dunque ò Sophia non baſtino gli occhi corporei, per uedere le coſe belle: mirale con gli incorporei, & conoſcerai le uere bellezze chel uolgo non può conoſcere. perche, coſi come li ciechi delli occhi corporei non poſſono comprendere le belle figure, & colori, coſi li ciechi delli occhi intellettuali non poſſono comprendere le chiariſſime bellezze ſpirituali, ne dilettarſi in quelle: però che non diletta la bellezza, ſe non chi conoſce lei: & chi non guſta quella è priuo di ſuauiſſima dilettatione: che ſe la bellezza corporea, che è ombra della ſpirituale, diletta tanto chi la uede, che ſe l'uſurpa, & conuerte in ſe, & gli leua la liberta, & ha uoglia di quella, che fara quella bellezza intellettuale lucidiſſima, dellaquale la corporea è ſolamente ombra & imagine, à quelli che ſon degni di uederla? Sia adunque tu ò Sophia di quelle, che l'ombroſa bellezza non le ruba, ma quella, che è patrona di quella, ſuppremа in bellezza, & dilettatione. SO. Mi baſta queſto, perche il uolgo non m'inganni in quello che dice bellezza: ma uorria che mi ſolueſſi la ragione della proportione delle parti al tutto, che fa per loro,

& mostra che la bellezza sia propria delli corpi: & impropria, & per similitudine, di quella delli incorporei. PHI. Questa diffinitione di bellezza detta per alcuni delli moderni philosophanti non è gia propria, ne perfetta, che se cosi fusse, nessun corpo semplice non composto di diuerse, & proportionate parti si chiameria bello. non saria adunque il Sole, la Luna, & le stelle belle, ne la risplendente Venere, nell'illustro Gioue. SO. Hanno ancora questi la bellezza della figura circulare, che è la piu bella delle figure, laquale è in se tutta, & contiene parti. PHI. La figura circulare è bene in se bella, ma la bellezza sua non è la proportione delle parti, l'una all'altra, ne al tutto: però che le parti sue sono eguali, & homogenie, nelle quali non cade proportione alcuna: ne ancor la bellezza della figura circulare è quella che fa il Sole la Luna, & le stelle belle, che se cosi fusse, ogni corpo orbiculare haueria la bellezza del Sole: ma la bellezza loro è la lucidita, laquale in se non è figura, ne ha parti proportionate: & cosi il fiammeggiante fuoco, & il fulgente oro, & le lucide & pretiose gemme non sariano belle: però che tutte queste sono simplici, & d'una natura le parti & il tutto, senza diuersita proportionata. ancora secondo loro, solamente il tutto saria il bello, & nessuna delle parti saria bella, se non in comparatione al tutto: ancora tu uedrai un uiso qualche uolta essere bello, qualche uolta no, essendo pur sempre la proportione delle parti al tutto una medesima. appare adunque che la bellezza non sia nelle proportioni delle parti. & oltre à quello è piu, che, secondo loro, li uaghi colori non sariano belli:

ne la luce(che è il piu bello del mondo corporeo) & quella che gli dà la bellezza, si potria chiamar bella: & cosi nell'audito, la suaue uoce non si diria(come si dice)bella, & se la bellezza della musica uogliono che sia la concordantia delle parti, la bellezza intellettuale qual sara? & se diranno che è l'ordine della ragione, che diranno della intelligentia delle cose simplici, & della purissima diuinita, che è somma bellezza? si che se bene consideri trouerai, che quantunque nelle cose proportionate, & concordanti si truoui bellezza, la bellezza è oltre la loro proportione: onde non solamente nelli composti proportionati si truoua, ma ancora piu nei simplici. SO. Adunq; l'improportionati potriano essere belli? PHI. Non gia, che l'improportionati sono defettuosi, e cattiui, & nessuno cattiuo è bello: ma non pero la proportione è essa bellezza: perche di quelli che non sono ne proportionati, ne improportianati, perche nõ sono cõposti, si truouano bellissimi, & piu, che nelli proportionati e concordanti sono alcuni non belli, peroche ogni bello e buono nõ è proportionato. & nelle cose cattiue, si truoua ancora proportione & concordantia. & si dice appresso gli mercatanti, ch'el codicioso, & il trappolatore s'accordano presto, & il timore s'accompagna con la crudelita, & la prodigalita con la ruberia; non è adunque ogni bello proportionato, ne ogni proportionato bello, come costoro hãno pensato. SO. Che è adunq; la bellezza delle cose corporee à chi fa che le figure, e gli corpi bene proportionati sieno belli, se la bellezza non è la proportione? PHI. Sappi che la materia fondamento di tutti gli corpi inferiori è da se deforme, & madre d'ogni deformita in quelli, ma

informata in tutte le parti per participatione del mondo spirituale, si rende bella; si che le forme radiate in lei dal l'intelletto diuino, e dall'anima del mondo, ouero dal mõ do spirituale, e dal celeste, sono quelle che gli leuano la de formita, e porgono la bellezza; si che la bellezza in questo mondo inferiore uiene dal mondo spirituale, e celeste; cosi come la bruttezza, e deformita è propria in lui dalla sua deforme, & imperfetta materia : di che tutti gli suoi corpi sono fatti. SO. Adunque ogni corpo saria egualmente bello, perche sono dal mondo superiore essentialmente informati. PHI. Ti cócedo che ogni corpo ha qualche bellezza, laqual gli uien dalla forma che informa la sua materia deforme, ma non sono belli egualmente; peroche le forme nõ in un modo perfettamente informano tutti l'inferiori corpi, ne d'una maniera in tutti leuano la deformita della materia; anci in alcuni leuan poca parte di questa deformita, & in altri piu, et piu gradualmente, e tanto quanto piu della deformita materiale basta à leuare la forma, tanto rende il corpo piu bello, et quanto meno, men bello, e piu deforme . e questa differẽtia nõ è solamente nella diuersa specie delli corpi del mõ do inferiore, ma ancora nelli diuersi indiuidui d'una specie; perche uno huomo e piu bello dell'altro, e uno cauallo piu bello dell'altro, perche la forma essentiale sua meglio ha dominato la materia, onde piu ha possuto leuare della deformita di quella, e renderlo bello. SO. E donde uiene che li proportionati corpi ne paiano belli? PHI. Peroche la forma che meglio informa la materia, fa le parti del corpo fra se stesse col tutto proportionate, & ordinate intellettualmẽte, e ben disposte alle sue proprie ope=

rationi e fini, unificando il tutto, e le parti, ò sieno diuerse, ò simili, cioè huomogenie, ò terrogenie nella meglio forma che è possibile, perche il tutto sia perfettamēte informato & uno, e cosi si fa bello, e quādo la materia è inobbediente non puo cosi unire, & ordinare le parti intellettualmēte nel tutto, e resta men bello, e deforme, p la disobbedientia della deforme materia, alla informante, & belleggiante forma. SO. Mi piace conoscere qual sia la bellezza nei corpi inferiori, e chi la fa, e donde uiene: ma mi resta un dubbio, parte delli dubbij tuoi, contra quelli che dicono la bellezza essere proportione: peroche i uaghi colori sono belli, e non sono uniti di forma, & cosi la luce è bellissima, e non ha parti informate, & unite nel tutto, et ancora il Sole la Luna, e le stelle, se ben sono corpi non hāno materia di forme, ne forma che l'informi; Perche adunque sono belli? & oltre acciò la musica, harmonia, la soaue uoce, & l'eleganti orationi, gli resonanti uersi non hāno gia materia deforme, ne forma, che gli informi, & pur sono belli, & finalmente le cose belle della immaginatione, & la ragione, & della mente humana, che hai detto, non hanno gia compositione di materia, ne forma, & pur sono gli piu belli del mondo inferiore. PHI. Bene hai domandato, & gia io ero per dichiararti la bellezza di questi, se bene tu non me hauessi domandato. nel mondo inferiore tutte le bellezze sono delle forme, come t'ho detto, lequali quando bene conuinceno la materia deforme, & dominano la roza corporentia, fanno gli corpi belli, & loro in se è giusto che siano piu belli, ouero bellezza, puoi che bastano à fare del brutto bello, che se non fusseno belli, ò sariano brut=

ti, ò neutrali, cioè ne belli ne brutti, & se ei son brutti co me fan belli per sua essentia? che un contrario essentialmente non puo operare il contrario di lui, ma piu presto simile: se neutrali, perche fanno piu presto belli che brutti? & ciò in tutti loro segue sempre. Necessario è adunque concedere che le forme sieno piu che gli informati da quelle: gli colori adunque sono belli, perche sono forme, & se per loro gli corpi ben coloriti si fanno belli, tanto piu essi medesimi debbeno essere belli, ò bellezza, e molto piu la propria luce, che ogni colore, & colorato fa belli, & e propriamente forma nelli corpi astratti, & immista con la corporentia, come gia hai inteso, & se la luce si legge madre delle uaghe bellezze del mondo inferiore, è giusto che sia bellissima. Il Sole, la Luna, le stelle, per la luce loro sono belli, laquale in tutte ha ragione di forma, e loro stessi (secõdo dice Themistio) si possono chiamare forme, piu presto che corpi informati. & essendo il Sole padre della bella luce, è giusto che sia capo della bellezza corporea: & dipoi gli altri corpi celesti lucidi, che prima da lui participano sempre la luce, & dipoi fa ancora belli tutti gli corpi inferiori lucidi e coloriti, & massimamente il fuoco fiãmeggiante, per essere piu formale, e manco corporeo per la sua sottilita & leggierezza, et perche piu participa la luce solare: & appare la formalita sua in ciò, che da nessuno altro elemento contrario si la scia uiolare, ne alterare, se del tutto non si corrompe; peroche nessuno altro elemẽto il puo infrigidare, ne humettare, ne indurre in lui qualita contraria alla sua propria natura, mentre che è fuoco, come fa egli ne gli altri elementi: che esso scalda l'acqua, & la terra, & disecca l'ae

re, contra loro proprie nature. & uniuersalmente la luce in tutto il mõdo inferiore è forma, laquale leua la bruttezza della tenebrosita della materia deforme: & perciò quelli corpi che piu la participano, rende piu belli. onde ella è giusto che sia bellezza uera, & il Sole dal quale depende è fontana della bellezza, e le stelle e la Luna sono suoi primi condotti, & gli piu degni participi. l'harmonia è bella, peroche è forma spirituale ordinatiua, et unitiua delle molte & diuerse uoci, in unica, & perfetta consonanza, per modo intellettuale, & le soaui uoci sono forma del tutto, participano la sua bellezza: la bellezza dell'oratione uiene dalla bellezza spirituale ordinatiua, & unitiua di molte, & diuerse parole materiali in unione perfetta intellettuale, in qualche parte di harmonica bellezza; si che con ragione si puo dire piu bella che l'altre cose corporee, e cosi gli uersi, nelli quali è la bellezza intellettuale, hãno piu della bellezza harmonica resonante. Le bellezze della cognitione, & della ragione, e della mẽte humana, manifestamente precedeno ogni bellezza corporea, peroche queste sono uere, formali, & spirituali, et ordinano, & uniscano gli molti & diuersi concetti dell'anima sensibili, & rationali, & ancora porgeno, & participano bellezza dottrinale nelle menti disposte di riceuere bellezza, & ancora è bellezza artificiale in tutti gli corpi che per artificio sono fatti belli. si che la bellezza in tutto il mondo inferiore procede dal mondo spirituale nelle forme, & mediante le forme nelli corpi, lequal forme, ouero bellezze formali, sempre sono astratte dalla materia; peroche nõ hãno compagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza, & però le uirtu, e

ſapientie ſono ſempre belle: ma li corpi informati qual= che uolta belli, e qualche uolta nò, ſecõdo ſi truoua la ma teria obbediente, ò reſiſtente alla bellezza formale. SO. Intendo à che modo tutta la bellezza naturale del mon= do corporeo deriua dalla forma, ò forme, che informa= no li corpi nella materia di quello: ma mi reſta ad inten dere, la bellezza delle coſe artificiali dõde dipende, poi che non uiene dalla ſpirituale, ouero celeſte origine delle for me naturali, ne è del numero e natura di quelle. PHI. Coſi come la bellezza delle coſe naturali deriua dalle for me naturali eſſentiali, ouero accidentali, coſi la bellezza delle coſe artificiate deriua dalle forme artificiali; onde la diffinitione dell'una, & dell'altra bellezza è una me= deſima diſtribuita à tutte due. SO. Et qual ſaria la lo= ro diffinitione? PHI. Gratia formale, che diletta, e muo ue chi la comprende ad amare, & queſta gratia forma= le coſi come nelli belli naturali è di forma naturale, come nelli belli artificiati è di forma artificiale. & per conoſce re che la bellezza dei corpi artificiati uiene dalla forma dell'artificio, immagina due pezzi di legno eguali, et che nell'uno s'intagli una belliſſima Venere, e nell'altro nò, conoſcerai che la bellezza di Venere nõ uiene dal legno, perche l'altro pari legno nõ è gia bello; ſi che reſta che la forma, ò figura artificiata è la ſua bellezza, e quella che la fa bella: e coſi, come le forme naturali dei corpi deriua no da incorporea, e ſpiritual origine, laqual è l'anima del mõdo, & oltra à quella dal primo, e diuino intelletto nelli quali due prima tutte le forme eſiſteno cõ maggior eſſentia, perfettione, e bellezza, che nelli diuiſi corpi; coſi le forme artificiali deriuano dalla mente dell'artifice hu

mano, nella qual prima esisteno con maggior perfettione e bellezza, che nel corpo bellamente artificiato: et cosi come leuando per consideratione del bello artificiato la corporentia, non resta altro che l'Idea, laquale è in mẽte del l'artifice, cosi leuando la materia de belli naturali, restano solamente le forme Ideali presistenti nell'intelletto primo, e da lui nell'anima del mondo. Bene conoscerai ò Sophia quanto piu bella debbe essere l'Idea dell'artificio unita nella mente dell'artifice, che quando si truoua nel corpo distribuita, & smembrata; peroche ogni bellezza, & perfettione la unione accresce, & la diuisione la sminuisce, & le parti della bellezza della statua di Venere nel legno sono diuise ciascuna per se, onde fanno lenta, e debile la sua bellezza, in respetto di quella che è nell'anima dell'artefice; peroche in lei consiste l'Idea dell'arte con tutte le sue parti cõplicate insieme, in modo che l'una fauorisce l'altra, & la fa crescere in bellezza, e la bellezza di tutti insieme sta in ogniuna, & quella di ciascuna in tutti senza alcuna diuisione, ò discrepantia, di maniera, che chi uedessi l'una, e l'altra, conosceria che senza comparatione è piu bella l'arte, che l'artificiato: come quella che è causa dell'artificiata bellezza, laquale nella compagnia delli corpi perde della sua perfettione, tanto quanto li corpi guadagnano in quella. peroche quanto piu il rozo corpo, e brutto è ritirato dalla forma, tanto l'artificiato rende piu bello, e quanto piu la forma è tirata, et impedita dal corpo, tãto men bello resta il cõposto artificiato. Resta adunq; che la forma senza corpo è bellissima, si come il corpo senza la forma è bruttissimo. e della maniera delle cose artificiali sono le neutrali, pche quelle for

me che gli corpi naturali fano belli, è manifesto che nella mente del sommo artefice, & uero architettore del mõdo, cioè nell'intelletto diuino, si truouino molto piu belle; peroche iui sono tutte insieme astratte da materia, da mutatione, ò alteratione, & da ogni maniera di diuisione, et moltitudine, e la bellezza di tutte insieme fa bella ogniuna d'esse, e la bellezza di ciascuna si truoua in tutte. Si trouano dipoi tutte le forme nell'anima del mondo, che è il secondo artefice di quello, non gia in quel grado di bellezza, che è nel primo intelletto architettore; peroche nell'anima non sono in quella pura unione, ma con qualche moltitudine, ò diuersita ordinata, peroche essa è in mezo fra il primo opifice, & le cose cose artificiate. ma sono iui in molto maggior grado di bellezza che in esse cose naturali; peroche iui si truouano spiritualmente tutte in unione ordinata, astratte da materia, da alteratione, e moto. & da lei emanano tutte l'anime, e forme naturali nel mondo inferiore, diuise in diuersi corpi di quello, sottoposte tutte all'alteratione e moto, con la successiua generatione, e corruttione, eccetto solo l'anima humana rationale, ch'è libera di corruttione, alteratione, e moto corporeo, pur con qualche moto discorsiuo, & recettione delle specie, in modo spirituale; peroche ella nõ è mista col corpo, come l'altre anime, & forme naturali, delle quali pure (pur come habbiamo detto dell'artificiali) quelle che meno sono miste col corpo, sono piu belle in se, et rendono li suoi corpi piu belli, e quelle che hãno piu mescolanza cõ la corporentia sono men belle in se, e rendono li suoi corpi deformi. & il contrario è nelli corpi naturali; che il piu eleuato dalla forma, & il piu sottoposto à lei è il piu

bello,

bello: & quello che resiste alla sua forma, & la retira à lui, è il brutto. Tu ò Sophia potrai conoscere per questo discorso, come la bellezza delli corpi inferiori naturali, & artificiati non è altro che la gratia che ha ogniuno di loro dalla sua propria forma sustãtiale: sia ò accidentale, ouero di sua forma artificiale: e conoscerai che le forme in se all'un modo, et all'altro sono piu belle, che l'informate da quelle: et nel loro essere spirituale, sono molto piu eccellenti in bellezza, che nel suo essere corporale: benche la sua bellezza corporale s'apprenda con gli occhi corporei, e parte per l'orecchie: et la spirituale no, perche s'apprende per gli occhi dell'anima, ò dell'intelletto proportionati à lei, & degni di uederla. SO. A` che modo gli occhi dell'anima nostra, & l'intelletto è si proportionato alle bellezze spirituali? PHI. Però che l'anima nostra rationale per essere imagine dell'anima del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mondana: & però con discorso rationale, come simile, distintamente le conosce, & gusta la sua bellezza, & l'ama: & il puro intelletto che riluce in noi, è similmente imagine dell'intelletto puro diuino disegnato dell'unita di tutte le Idee: ilquale in fine de nostri discorsi rationali ne mostra l'essentie ideali in intuitiua, unica, & astrattissima cognitione, quando il merita nostra bene habituata ragione. Si che noi con gli occhi dell'intelletto possiamo uedere in uno intuito la somma bellezza del primo intelletto, & idee diuine. & uedendola ne diletta, et noi l'amiamo; & con gli occhi dell'anima nostra rationale con ordinato discorso possiamo uedere la bellezza dell'anima del mondo, et in

lei tutte l'ordinate forme: laquale ancora grandemen te ne diletta, & moue ad amare. Sono ancora proportio nate à queste due bellezze spirituali del primo intelletto, et dell'anima del mondo le due bellezze corporee, quella che s'acquista per il uedere, & quella che s'acquista per l'audito, come loro simulacri, et imagini. Quella del uiso è imagine della bellezza intellettuale, però che tutta consiste in luce, & per la luce s'apprende: & gia tu sai che il Sole, & la luce sua è imagine del primo intelletto: onde cosi come il primo intelletto illumina con la sua bellezza gli occhi del nostro intelletto, & gli empie di bellezza: cosi il Sole imagine di quello, con la sua luce, ch'è splendore di esso intelletto, fatto forma & essentia di esso Sole, illumina i nostri occhi, & li fa comprendere tutte le lucide bellezze corporee: & quella che s'acquista per l'audito è imagine della bellezza dell'anima del mondo: però che consiste in concordantia, harmonia, & ordine, cosi come esisteno le forme in quella inordinata unione. & cosi come l'ordine delle forme che è nell'anima del mondo, abbellisce l'anima nostra, & da quella si comprende, cosi l'ordinationi delle uoci in harmonico canto, in sententiosa oratione, ò in uerso, si comprende dal nostro audito, & mediante quelle diletta la nostra anima per l'harmonia, & concordia di che lei è figurata dall'animo del mondo. SO. Ho conosciuto come le bellezze corporee, cosi le uisioni come gli auditi sono imagini, & simulacri delle bellezze spirituali del primo intelletto, & anima del mondo: & che si come gli occhi, & gli orecchi sono quelli che comprendono le due bellezze corporee, cosi la nostra anima rationale, &

mente intellettiua, sono quelle che apprendono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta un dubbio, ch'io ueggo che la nostra anima, & mente intellettiua, sono quelle che per uia delli occhi, & orecchi conoscono, & giudicano le bellezze corporee, & si dilettano in quelle, & l'amano: & che gli occhi, & orecchi proprij non pare che sieno altro che condotti, & uie delle bellezze corporee all'anima, et intelletto nostro. Parrebbe adunque che loro uersassino piu presto, & propriamente circa le bellezze corporali, che circa le spirituali, come hai detto. PHI. Non è dubbio che l'anima è quella che conosce, giudica, & sente tutte le bellezze corporee, & si diletta in quelle, & l'ama, & nõ gli occhi, ne gli orecchi, se bene le portano: però che se fussino questi li conoscitori, & amatori della bellezza, seguiria che ogniuno egualmente conosceria le bellezze delle cose corporee, & egualmente si dilettaria di quelle, & l'amaria: perche tutti hanno occhi, & orecchie. perche tu uedrai molte cose belle che da molti chiari occhi non sono conosciute, ne porgeno à quelli che le ueggono dilettatione ne amore. & quanti huomini di buono audito uedrai, che non gustano la musica, ne pare loro bella, ne l'amano: & altri à cui li belli uersi, & orationi paiono inutili. Pare adunque che il conoscimento delle bellezze corporee, & la dilettatione, & amore di quelle non consista nelli occhi, et orecchie, donde passano: ma nell'anima doue uanno. SO. Ancora che in questo tu fauorisci il mio dubbio t'interromperò la risposta, fin che mi dica la ragione, perche tutte l'anime egualmente non hanno cognitione, dilettatione, et amore del bello, poi che tutti gli occhi, &

orecchi il porgeno à quelle? PHI. La risposta di questa uedrai insieme con la solutione del tuo dubbio, se mi lascierai dire. Tu sai che le bellezze corporee sono gratie formali: et gia t'ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitiuo si truouano spiritualmēte nell'anima del mondo, dellaquale è imagine l'anima nostra rationale: però che l'essentia sua è una figuratione latente di tutte quelle spiritual forme, per impressione fatta in lei dall'anima del mōdo sua essemplare origine. Questa latente figuratione è quella che Aristotele chiama potentia, et preparatione uniuersale nell'intelletto, possibile à riceuere, & intendere tutte le forme & essentie: però che se non fussero in lei tutte in modo potentiale ouero latente, non potria riceuerle, & intenderle ogniuna di loro in atto, e per presistentia. Dice Platone chel nostro discorso & intendere è reminiscentia delle cose antesistenti nell'anima, in modo d'obliuione: che è la medesima potentia di Aristotele, & il modo latente, ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme, e specie non saltano dalli corpi nell'anima nostra: perche migrare d'un suggetto nel l'altro, è impossibile. Però representati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme, & essentie che innanci erano lucenti nell'anima nostra. Questa rilucentia Aristotele la chiama atto d'intēdere, et Platone ricordo: ma l'intentione loro è una, in diuersi modi di dire. È adūque la nostra anima piena delle bellezze formali, anci quelle sono sua propria essentia, e se sono ascoste in lei, nō uiene la latentia per parte sua nell'intelletto, che la fa essentiale: ma da parte della colligatione, & unione che ha col corpo & materia humana: che se bene non è mista con

quella, ſolamente l'unione, e colligatione miſta, che ha con lei, fa che l'eſſentia ſua, nellaquale è l'ordinatione delle bellezze formali, uiene ombrata, et oſcura: in modo che biſogna la repreſentatione delle bellezze diffuſe nelli corpi, per dilucidare quelle latenti nell'anima. Ma eſſendo queſta latentia, & tenebroſita molto diuerſa nell'anime dell'indiuidui humani, ſecondo la diuerſita dell'ubbidienze de corpi, e materie loro alle ſue anime, interuiene che l'anima d'uno conoſce facilmente le bellezze, & quella d'un'altro con piu difficulta, & quella di qualche altro à neſſun modo le può conoſcere, per la rozezza della ſua materia: laquale non laſcia lucidare la tenebroſita che lei cauſa nell'anima. et però uedrai che uno huomo le conoſcera prontamente, & da ſe ſteſſo: et l'altro harà biſogno di eruditione: & l'altro non rieſcie mai erudito. Ancora uedrai una anima conoſcere facilmente alcune bellezze, & altre bellezze con difficulta: però che la materia ſua è piu proportionata, & ſimile ad alcuni corpi, & coſe belle, che all'altre: onde la latentia, & ombria delle bellezze nell'animo ſuo non è eguale in tutti: per ilche parte di quelle facilmente conoſce l'anima per repreſentatione de ſuoi ſenſi, & parte no: & in queſto ſi truouano tanti modi di diuerſita nelli huomini, che ſono incomprenſibili. Potrai adunque conoſcere che tutte le bellezze dell'anima noſtra naturali indutte dalli corpi, ſon quelle formali bellezze che l'anima del mondo ha preſe dall'intelletto, & diſtribuite per li corpi mondani: & quelle proprie bellezze dellequali eſſa ad imagine, & ſimilitudine ſua figurò, & ne informo la noſtra anima rationale. Facilmente adunque po-

tremo dalla cognitione delle bellezze corporee uenire nella cognitione della bellezza della nostra propria intellettiua, & della bellezza dell'anima del mondo: & di quella, mediante la nostra pura mente intellettuale, della somma bellezza del primo intelletto diuino: come della cognitione dell'imagine alla cognitione delli essemplari, delli quali sono imagini. Sono adunque le bellezze corporee nel nostro intelletto spirituali: & come tali, si conoscono da lui: & però t'ho detto che gli occhi dell'anima nostra rationale, & mente intellettuale conoscono le bellezze spirituali, ma la rationale conosce le bellezze delle forme che sono nell'anima del mondo, mediante il discorso che fa delle bellezze corporee mondane imagini, & causate da quelle. Ma la pura mente conosce direttamente in uno intuito l'unica bellezza delle cose nelle Idee del primo intelletto: che è la finale beatitudine humana. & conoscerai che quelle anime che difficilmente conoscono le bellezze corporee, cioè la spiritualita che è in quelle, & con difficulta le possono estrahere dalla bruttezza materiale, & deformita corporea, sono ancor difficili nel conoscere le bellezze spirituali di essa anima, cioè le uirtu, scientie, & sapientie. & cosi come, non ostante che ogniuno che ha occhi uegga le bellezze corporee, non però ciascuno le conosce per belle, ne si diletta in quelle, ma solamente gli amatori l'uno piu dell'altro, secondo ha piu dell'amatorio: cosi, se ben tutte l'anime conoscono le bellezze spirituali, non tutte le reputano belle ad un modo, ne à tutte la loro fruitione diletta, ma solamente all'anime amatorie, & ad una piu che ad un'altra, secondo che è

piu connaturata del ſpiritual amore. SO. Intendo à che modo l'anima noſtra conoſce ſpiritualmente le bellezze, prima le corporee, & dipoi per quelle l'incorporee: lequali preſiſteno nel primo intelletto, & nell'anima del mondo, in modo chiariſſimo, & riſplendente, nella noſtra anima rationale ombroſa, & latente: & intendo che, coſi come quelli che piu perfettamente conoſcono le bellezze l'amano, & gli altri no; coſi quelli che piu conoſcono dell'incorporee, ſono ardenti amatori di quelle, & gli altri no. & m'hai ancora detto che quelli che conoſcono bene l'incorporee bellezze, & l'apprendono con facilita, ſono quelli che meglio, & piu prontamente conoſcono le bellezze incorporee dell'intelletto, & anima ſuperiore. Contra che mi occorre uno non piccolo dubbio, però che ſe l'amore della bellezza ſi cauſa dalla perfetta cognitione di quella, ſegue che coſi come quelli che bene conoſcono le bellezze corporee, ſon quelli che bene conoſcono l'incorporee, coſi quelli che intenſamente amano le bellezze corporee, ſono li primi amatori delle bellezze incorporee intellettuali, come è la ſapientia, & la uirtu, di che il contrario è manifeſto: che quelli che molto amano le bellezze corporee ſon nudi della cognitione, & amore delle bellezze intellettuali, & quaſi ciechi in quelle: & coſi quelli che ardentiſſimamente amano le bellezze intellettuali ſogliono ſprezzare le corporee, abbandonarle, odiare, & fuggire da quelle. PHI. Mi piace intendere il tuo dubbio, perche la ſolutione di quello ti moſtrara à che modo le bellezze corporee ſi debbino conoſcere, & amare, & à che modo ſi debbino fuggire, & odiare: & qual

è la perfetta cognitione, & amore di quelle: & quale è il falso, soffistico, & apparente. Tu hai inteso che l'anima è mezo fra l'intelletto, & il corpo, non solamente dico l'anima del mõdo, ma ancora la nostra simulacro di quella. ha adũque la nostra anima due faccie, come t'ho detto della Luna uerso il Sole, & la terra, l'una faccia uerso l'intelletto suo superiore, l'altra uerso il corpo inferiore allei. La prima faccia uerso l'intelletto, è la cagione intellettiua, con laquale discorre con uniuersale, & spirituale cognitione estrahendo le forme, & essentie intellettuali dalli particulari & sensibili corpi, conuertendo sempre il mondo corporeo nell'intellettuale. La seconda faccia che è uerso il corpo, è il senso, che è cognitione particulare delle cose corporee aggiunta, & mista la materialita delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hanno contrarij, ouero oppositi moti: e cosi come l'anima nostra cõ la prima faccia, ouero cognitione rationale, fa del corporeo incorporeo, cosi della secõda faccia, ouer cognitione sensibile accostandosi essa alli sensati corpi, et mescolandosi seco, contrahe l'incorporeo al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono dall'anima nostra in questi due modi di cognitione, con l'una e l'altra faccia: cioè sensitiuamente, et corporalmente, ò rationalmente, & intellettiuamente: e secondo ogniuna di queste due cognitioni delle bellezze corporee si causa nell'anima l'amor di quelle: cioè per la cognitione sensibile, amor sensuale, & per la cognitione rationale, amor spirituale. sono molti che la faccia dell'anima uerso li corpi hanno luminosa, & l'altra uerso l'intelletto oscura: e ciò uiene per essere l'anima loro som=

mersa & molto adherente al corpo, & il corpo inobbe= diente, e poco uinto dall'anima. Questi tutta la cognitio= ne che hãno delle bellezze corporee, & sensibili, e cosi tut to l'amore che hãno à quelle è puro sensibile, & le bellez ze spirituali non conoscono, ne amano, ne si dilettano in quelle, nelle stimano degne d'essere amate, & questi tali sono de gli huomini gli infelicissimi, & poco differẽti da gli animali bruti, & quel che hãno di piu, è lasciuia, e li= bidine, concupiscentia, & cupidita, & auaritia, & altre passioni, e tribulationi, che fanno gli huomini non solamẽ te uili, & indegni, ma ancora laboriosi, & insatiabili, & sempre turbati, & inquieti con nessuna satisfattione, & contentezza; peroche l'imperfettione di tali desiderij, & dilettationi gli leua ogni fine satisfattorio, & ogni tran quilla cõtentezza, secondo la natura dell'inquieta mate= ria, madre delle bellezze sensibili. Sono altri che piu uera mente si possono chiamare huomini, che la faccia dell'ani ma, che è uerso l'intelletto, è non men luminosa che quel la che è uerso il corpo, et alcuni nelli quali è molto piu lu cida. questi dirizzano la cognitione sensibile alla rationa le, come proprio fine, & tanto reputano bellezze le sensi bili con l'inferior faccia, quanto si caua da quelle le ra= tionali bellezze con la superiore, che è la uera bellezza, secondo t'ho detto. & se bene adheriscono l'anima spiri= tuale con la faccia inferiore alli corpi, per hauere della loro bellezza cognitione sensibile, di continente di contra rio moto eleuano le specie sensibili con la faccia superio= re rationale, cauando da quelle le forme & specie intelli gibili: riconoscendo essere quella la uera loro cognitione della bellezza, & lasciando il corporeo del sensibile, come

brutto e ſcorza dell'incorporeo,ouero ombra, ò imagine ſua: e nel mondo che dirizzano l'una cognitione all'altra,coſi dirizzano l'uno amore all'altro, cioè il ſenſibile all'intelligibile: che tanto amano le bellezze ſenſibili,quãto le cognitioni loro inducono à conoſcere, & amare le ſpirituali inſenſibili : lequali come uere bellezze ſolamente amano,& nella fruitione di quelle ſi dilettano, & nel reſto della corporentia,& ſenſualita non ſolamente non hanno amore,ne dilettatione in quella,ma l'odiano come brutta materiale; & fuggono da quella, come da contrario nociuo. perche la meſcolanza delle coſe corporee impediſce la felicita dell'anima noſtra,priuandola con la luce ſenſuale della faccia inferiore,della luce intellettuale in la faccia ſuperiore,che è la ſua propria beatitudine. & coſi come l'oro quando ha la lega, & meſcolanza delli rozi metalli, & parte terreſtre, non puo eſſere bello,perfetto,ne puro,perche la bonta ſua conſiſte in eſſere purificato d'ogni lega, & netto d'ogni roza meſcolanza: coſi l'anima miſta dell'amore delle bellezze ſenſuali non puo eſſere bella,ne pura,ne uenire in ſua beatitudine, ſe non quando ſara purificata,& netta dell'incitationi alle bellezze ſenſuali: & allhora uiene à poſſedere la ſua propria luce intellettiua ſenza impedimento alcuno,laquale è la felicita. T'inganni adunque ò Sophia di quale è la maggiore cognitione delle bellezze ſenſuali,tu credi che ſia in quello che le conoſce in modo ſenſitiuo materiale,non eſtrahendo da quelle le bellezze ſpirituali,& erri: che queſta è imperfetta cognitione delle bellezze corporee; perche chi fa del acceſſorio principale non ben conoſce,& chi laſcia la luce per l'ombra, nõ be=

ne uede, et chi lascia d'amare la forma originale per amare il suo simulacro, ò immagine, se stesso odia. impero che la perfetta cognitione delle bellezze corporee, è in conoscerle di modo, che facilmente si possino estrahere da quelle le bellezze incorporee: & allhora la faccia inferiore dell'anima nostra, che è uerso il corpo, ha il conueniente lume, quando serue al lume della faccia superiore intellettiua, & è accessoria, & inferiore, uehiculo di quella, & se gli cede, è imperfetta l'una & l'altra, & resta l'anima improportionata & infelice. Adunque l'amore delle bellezze inferiori allhora è conueniente & buono, quando è solamẽte per distillare da quelle le bellezze spirituali, che sono le uere amabili, & l'amore è principalmente in quelle, et nelle cose corporee accessorie, per loro. che cosi come gli occhiali tanto sono buoni, belli, & amati, quanto la chiarezza loro è proportionata alla uista, e gli occhi, & serueno bene quelli nella represẽtatione delle specie uisiue, & essendo piu chiari, & improportionati sono tristi, e non solamente inutili, ma nociui, & impedienti della uista: cosi tanto è la cognitione delle bellezze sensitiue buona e causatrice d'amore, & diletto, quanto si dirizza alla cognitione delle bellezze intellettuali, & induce l'amore e fruitione di quelle: e quando è improportionata, e non dirizzata in questo, è nociua, & impediente delle bellezze del lume intellettuale, in che cõsiste il fine humano. Aduertisci adunque ò Sophia che non t'infanghi nell'amore, & dilettatione delle bellezze sensuali, tirãdo l'anima tua dal suo bello principio intellettuale, per sommergerla nel pelago del deforme corpo, e brutta materia. Non t'interuenga quel della fauola, di quello che

uidde belle forme ſculpite in acqua brutta, che uolſe le ſpalle all'originali, & ſeguitò l'ombroſe immagini, & ſi buttò, & annegò fra loro nelle turbide acque. SO. Mi piace la tua dottrina in queſto, & deſidero imitarla, e conoſco quanto fallo puo cadere nella cognitione, & amore delle bellezze corporee, & il gran riſico che in quelle ſi corre, & diſtintamente ueggo che le bellezze corporali in quanto ſono bellezze, non ſono corporali, ma la ſola participatione che li corporali hanno con l'incorporali, ouero il luſtrore che li ſpirituali infondeno nelli corpi inferiori, le bellezze de quali ſono ueramente ombre, et immagini delle bellezze incorporee intellettuali, & ch'el bene dell'anima noſtra è aſcendere dalle bellezze corporali nelle ſpirituali, & conoſcere per l'inferiori ſenſibili, le ſuperiori bellezze intellettuali; ma con tutto queſto, mi reſta deſiderio di ſapere che coſa è queſta bellezza ſpirituale, che fa ogniuno dell'incorporei bello, & ancora ſi cōmunica alli corpi, e non ſolamente alli celeſti in grā modo, ma ancora à gli inferiori, & corruttibili, ſecōdo piu e manco ſi participa, & piu che à tutti, all'huomo, e principalmente alla ſua anima rationale, & mente intellettiua. Che coſa è adunque queſta bellezza che coſi ſi ſparge per tutto l'uniuerſo, & in ciaſcuna delle ſue parti? e per lei tutti li belli, e ciaſcuno di loro è fatto bello? che ſe bene m'hai dichiarato che la bellezza è gratia formale, la cui cognitione ne muoue ad amare, queſta è ſolamēte la bellezza delli corpi formati, & delle loro forme; ma come queſta ſia ombra & immagine dell'incorporea, uorrei ſapere preciſamente, e che coſa è queſta bellezza incorporea, dalla quale la corporea depende, e perche quan

do saprò questo, conoscerò quel che è uera bellezza, che per tutti si distribuisce, & non harò bisogno di particulare cognitione, e diffinitione della bellezza corporea, laquale m'hai dato; peroche la diffinitione della corporea, non è la diffinitione di sua bellezza, ma di lei in corpo, e non sò quel che la medesima bellezza sia in se stessa, fuor delli corpi: laqual cosa principalmente desidero sapere. Pregoti cō l'altre cose ancora questa ne uogli mostrare. PHI. Cosi come nelli belli artificiati, secondo gia hai inteso, la bellezza non è altro che l'arte dell'artefice participata diffusamente in essi corpi artificiati, & nelle loro parti; onde la uera & prima bellezza artificiale, è essa scientifica arte presistente nella mente dell'artefice, dalla quale le bellezze dell'artificiati corpi dependono, come da loro prima Iddea à tutti cōmunicata: cosi la bellezza di tutti gli corpi naturali, non è altra, che il splendore di loro Idee; onde esse Idee sono le uere bellezze, per lequali tutti gli corpi sono belli. SO. Tu mi dichiari la cosa per quello che non è meno occulto che lei. Mi dici che le uere bellezze sono le Idee, et à me non è men bisogno dichiararmi che cosa è Idea, di quello che sia bellezza: massimamente che l'essere delle Idee, come tu sai, è molto piu ascoso da noi, che l'essere di essa bellezza. Vuoi adunq; dichiarare il piu manifesto con l'ascoso: e tanto piu che oltra che è piu occulto l'essere della Idea, che quello della bellezza, è anco molto piu dubbioso & incerto, peroche tutti concedono essere una uera bellezza, dalla quale tutte l'altre dependono, & molti delli philosophi sapientissimi niegano l'essere delle Idee Platonice: come è Aristotele e tutti gli suoi seguaci Peripatetici. Come uuoi adūque di=

chiararmi il certo per il dubbioso, et il piu manifesto per l'occulto? PHI. Le Idee non sono altro che le notitie del l'universo creato con tutte le sue parti presistenti nell'intelletto del sommo opifice, & creatore del mondo: l'essere delle quali nessuno delli suggetti della ragione il puo negare. SO. Dimmi pur la ragione, perche non si puo negare. PHI. Peroche s'el mondo non è prodotto à caso, come si mostra per l'ordine del tutto, & delle parti, bisogna che sia prodotto da mente, ò intelletto sapiente, ilquale il produce in quello perfettissimo ordine, e con rispondente proportione che tu, & ogni sapiēte discerni in quello. Ilquale nō solamente è mirabilissimo nel tutto, ma nelle piu minime delle parti sue à ogni sapiente ch'el considera, è in grande ammiratione, & nell'ordine, & correspondentia d'ogniuna delle minime parti di quello uede la somma perfettione della mente dell'opifice del mondo, e l'infinita sapientia del creatore di quello. SO. Questo non negarei gia, ne credo si possa negare, peroche in me stessa, & in ciascuno delli miei membri ueggo il grā sapere del creatore delle cose. ilquale trappassa la mia apprensione, & d'ogni huomo sapiente. PHI. Conosci bene, massimamente se uedessi la notomia del corpo humano, & d'ogniuna delle sue parti, cō quanta sottilita d'arte e sapiētia è cōposto et formato, che in ciascuno di quelli ti si presentaria l'immensa sapientia, prouidentia, & cura di Dio nostro creatore, come dice Iob, di mia carne ueggo Dio. SO. Vegnamo oltra alle Idee. PHI. Se la sapientia, & arte del sommo opifice ha fatto l'uniuerso con tutte le sue parti, & parti delle parti, in modo perfettissimo, concordanza, & ordine, bisogna che tutte le

notitie delle cose si sauiamēte fatte presistino in ogni per fettione nella mente di esso opifice del mondo; cosi come le notitie dell'arti delle cose artificiate bisogna che presistino nella mente del loro artifice & architettore: altramente non sariano artificiate, ma solamente à caso fatte. Queste notitie dell'uniuerso, & delle sue parti che presistena nell'intelletto diuino, sono qlle che chiamiamo Idee, cioe prenotitie diuine delle cose prodotte. Hai adunque inteso quel che sono l'Idee, & come ueramente sono. SO. Le intendo euidentemente. ma dimmi come possono Aristotele, & gli altri Peripatetici negarle. PHI. Largo discorso saria bisogno à dirti in che consiste la discrepantia d'Aristotele da Platone suo maestro in questo delle Idee, & la ragione di ciascuna delle parti, & quali sieno quelle che piu conuinceno. Hora non te le dirò gia, perche saria uscire troppo del nostro proposito, & fare prolissa questa nostra confabulatione; ti dico solamente per satisfattione tua, che ciò che t'habbiamo detto delle Idee, non niega, ne puo negare Aristotele, se bene non le chiama Idee; peroche egli pone che nella mente diuina presista il Nimos dell'uniuerso, cioè l'ordine sapiente di quello, dal quale ordine la perfettione, & ordinatione del mondo, & di tutte le sue parti deriua, cosi come nella mente del Duce dell'essercito presiste l'ordine di tutto quello; dal quale ordine procede l'ordinanza & i fatti di tutto il suo essercito, & d'ogniuna delle sue parti: si che in effetto le Idee Platonice nella mente diuina in diuersi uocaboli & uarij essempi sono concesse d'Aristotele. SO. Intendo la conformita, ma dimmi pure qualche cosa della dif=

ferentia che è fra loro, nell'essere delle Idee, che tanto Aristotele, e gli suoi si sforzarano di negare. PHI. T'el dirò. in somma sappi che Platone misse nelle Idee tutte le esistentie, & sustantie delle cose, di modo che tutto in pro creato di quelle nel mondo corporeo, si stima che sia piu presto ombra di sustantia, & essentia, che si possi dire essentia ne sustantia, & cosi sprezza le bellezze corporee in loro stesse, peroche dice che non essendo loro altro che per mostrarnele, & indurne in la cognitione di quelle, per se la loro bellezza è poco piu che niente: Aristotele uuole in questo essere piu temperato, peroche gli pare che la somma perfettione dell'artifice debba produrre perfetti artificiati in loro stessi; onde tiene che nel mondo corporeo, & nelle parti sue sia l'essentia, & la sustantia propria d'ogniuno di loro, & che le notitie Ideali non sienò l'essentie & sustantie delle cose, ma cause produttiue & ordinatiue di quelle; onde egli tiene che le prime sustantie sieno glindiuidui, & che in ogniuno di loro si salui l'essentia delle specie. delle quali specie, l'uniuersali non uuole che sieno le Idee, che sono cause delle reali, ma solamente concetti intellettuali, della nostra anima rationale pigliati dalla sustantia, & essentia che è in ciascuno dell'indiuidui reali, & perciò chiama quelli concetti uniuersali sustantie seconde, per essere astratti per il nostro intelletto dalli primi indiuiduali, e le Idee nō uuol che sieno prime sustantie, come Platone dice, ne ancora le seconde, ma prime cause di tutte le sustantie corporee, e di tutte loro essentie composte di materia & forma; peroche egli tiene che la materia, & il corpo entri nell'essentia e sostātia delle cose corporee, e che nella diffinitione d'ogni

essentia,

essentia, qual si facci per genere & differentia, entri prima la materia, ò corporentia, ouer forma materiale commune per genere, & la forma speciale per differentia: però che l'essentia & sustantia sua è constituita d'ambi due materia & forma, et conciosia che nelle Idee non sia materia & corpo, in loro non cade, secondo lui, essentia, ne sustantia: ma sono il diuino principio, di che tutte le essentie, & sustantie dependono: cioè li primi, come primi effetti corporali, & li secondi come loro imagini spirituali. tiene adunque che le bellezze del mondo corporeo sieno uere bellezze, ma causate, & dependenti dalle prime bellezze Ideali del primo intelletto diuino. Di questa differentia, che è fra questi dui theologhi, nascono tutte l'altre, che nell'Idee fra loro si truouano, & ancora la maggior parte di tutte le loro differentie theologali, & naturali. SO. Mi piace conoscere la differentia, & ancora mi piaceria saper il tuo parere con qual di loro in ciò piu si conforma. PHI. Ancor questa differentia quando bene la saprai considerare, la trouarrai piu presto nella impositione de uocaboli, che nella loro significatione, del modo in che si debbino usare, cioè che uoglia dire essentia, sostantia, unita, uerita, bonta, bellezza, & altri simili, che in la realita delle cose s'usano: si che nella sententia seguo ambi due, però che la loro è una medesima. nell'uso de i uocabuli forse è da seguire Aristotele: perche il moderno lima piu la lingua, & piu diuisamente, & piu sottilmente suole appropriare i uocabuli alle cose. ti dirò ben questo, che Platone trouando li primi philosophi di Grecia che non stimauano altre essentie, ne sustantie, ne bellezze che le

corporee, & fuora delli corpi pensauano essere nulla, fu bisogno come uerace medico curarli col contrario; mostrandoli che li corpi da se stessi nessuna essentia, nessuna sustantia, nessuna bellezza posseggono, come è ueramente: ne ha altro che l'ombra dell'essentia, & bellezza incorporea ideale della mente del sommo opifice del mondo. Aristotele che trouò gia li philosophi per la dottrina di Platone remoti del tutto dalli corpi, stimando che ogni bellezza, essentia, et sustantia fusse nell'Idee, & niente nel mondo corporeo, uedendoli, che per ciò si faceuano negligenti nella cognitione delle cose corporee, & nelli suoi atti, moti, & alterationi naturali, & nelle cause della sua generatione & corruttione, della qual negligentia uerria à risultare difetto, & mancamento nella cognitione astratta dalli suoi spirituali principij, però che la gran cognitione delli effetti al fine induce perfetta cognitione delle lor cause, però gli parue tempo di temperare l'estremo in questo, qual forse in processo uerria ad eccedere la meta Platonica. & dimostrò, come ti ho detto, essere propriamente nel mondo corporeo essentie, & sostantie prodotte, & causate dalle Idee, & essere in quello ancora uere bellezze, benche dependenti dalle purissime, & perfettissime Ideali. si che Platone fu medico curatore di malattia con eccesso, & Aristotele medico conseruatore di sanita gia indotta dall'opera di Platone, con l'uso del temperamento. SO. Non poca satisfattione ho hauuto in conoscere che uuol dire Idee, & come il loro essere è necessario, & che ancora Aristotele non le nieghi assolutamente, & la differentia che è fra lui, & Platone nell'intendere, & parlare

di quelle : & di questo non ti domandarò piu per non leuarti dal nostro proposito della bellezza : & tornando in quello, tu m'hai detto, che le uere bellezze sono le Idee intellettuali, ouero le notitie essemplari, & l'ordine dell'uniuerso, & delle sue parti presistenti nella mente del sommo opifice di quello, cioè nel primo intelletto diuino : nelle quali se bene mi par da concedere sia bellezza maggiore, & prima che la corporea, come causa di quella, non mi par gia da concedere che le Idee sieno la uera, & assolutamente prima bellezza, per laquale ogni altra cosa è bella, ò bellezza : però che le Idee son molte, come conuiene dire che sieno le notitie essemplari dell'uniuerso, & di tutte le sue parti, che sono tante, che quasi sariano innumerabili : et se ogniuna di quelle Idee è bella, ò bellezza, bisogna che la uera & prima bellezza sia altra piu superiore chelle Idee : per participatione della quale ogni Idea è bella, ò bellezza, perche se la uera fusse propria di una di quelle Idee, nessuna dell'altre non saria uera bellezza, ne prima, ma seconda per participatione di quella prima. bisogna adunque che tu mi dichiari quale è la prima uera bellezza, di che tutte l'Idee la pigliano, poi che la bellezza ideale non satisfa in questo per la sua multitudine. PHI. Mi piace questo dubbio che hai mosso, però che la solutione di quello porrà termine satisfattorio al tuo desiderio di saper qual sia la uera, & prima bellezza. & prima ti dirò che non t'inganni, credendo che nell'Idee sia diuersita, & multitudine diuisa, così come nelle parti mondane che dependano da quelle : perche li defetti delli effetti non prouengono, & non si truoua-

no nelle perfette cause loro, ma sono proprij nelli effetti, perciò che sono effetti: & per suo essere effettiuo, sono molto distanti dalla perfettione della causa. & però cade in loro defetti, che non presistono, ne uengano dalle sue cause. SO. Anci par che dalle buone cause uenghino li buoni effetti, & che gli effetti debbino essere così simili alle cause, che per loro si possino conoscere le sue cause. PHI. Se bene dalla buona causa uiene buono effetto, non perciò la bonta, & perfettione dell'effetto s'equipera à quella della causa, & se bene l'effetto si assomiglia alla sua causa, non però l'agguaglia nelle cose perfettiue, è ben uero che la perfettione della causa induce perfettione nell'effetto proportionata ad esso effetto, ma non eguale à quella ch'el causa, per che così saria l'effetto causa, & non effetto: ò la causa effetto, & non causa. è ben uero che così buono, & perfetto è l'effetto, per effetto, come la causa per causa: ma non sono solamente eguali in perfettione: anci l'effetto manca assai della perfettione della sua causa, & perciò si truouan in lui delli defetti, che non si truouano nella causa. SO. Intendo la ragione, ma uorrei qualche essempio. PHI. Tu sai chel mondo corporeo procede dall'incorporeo come proprio effetto dalla sua causa, & artefice: nientedimeno il corporeo non contiene la perfettione dell'incorporeo: & tu uedi quanto manca il corpo dall'intelletto. & se tu truoui nel corpo molti defetti, come la dimensione, la diuisione, & in alcuni l'alteratione, & la corruttione, non però giudicarai, che presistino nelle lor cause intellettuali, in modo defettuoso: ma giudicarai che ciò sia nell'effetto, solamente per il mancamento

ſuo della cauſa: coſi la pluralita, diuiſione, & diuerſita che ſi truouano nelle coſe mondane, non credere che preſiſtino nelle notitie Ideali loro. Anci quello che è uno indiuiſibile nell'intelletto diuino, ſi multiplica idealmente uerſo le parti del mondo cauſate, & in riſpetto di quelle le Idee ſono molte, ma con eſſo intelletto è una & indiuiſibile. SO. Come uuoi tu che le notitie di molte, & diuerſe coſe ſia una in ſe? PHI. Queſte molte coſe non ſono parti dell'uniuerſo? SO. Sono. PHI. E tutto l'uniuerſo con tutte le ſue parti non è uno in ſe? SO. Vno ueramente. PHI. Adunque la notitia dell'uniuerſo, & la Idea di quello è una in ſe, & non molte. SO. Si, ma come l'uniuerſo, eſſendo uno, ha molte parti diuerſamente eſſentiate, coſi quella notitia, & Idea dell'uniuerſo hauera in ſe molte diuerſe Idee. PHI. Quando bene io ti concedeſſi che la Idea dell'uniuerſo contiene molte Idee diuerſe delle parti di quello, non è dubbio che coſi come la bellezza dell'uniuerſo precede la bellezza delle ſue parti, però che la bellezza di ciaſcuna è participata della bellezza del tutto, coſi la bellezza della Idea di tutto l'uniuerſo preceda la bellezza delle Idee partiali: & ella, come prima, è uera bellezza: & participandoſi all'altre Idee partiali le fa belle gradualmente, maſſimamente che la multiplicatione delle Idee ſeparatamente non è da concedere: però che ancora che la prima Idea dell'uniuerſo, che è in mente del ſommo opifice di quello, ſia multifaria con ordine all'eſſentiali parti di quelle, non però quella multifarieta induce in lei diuerſita eſſentiale, ſeparabile, ne partitione dimenſionaria, ne diuiſo numero, come fa nelle parti dell'uniuerſo: ma

è talmente multifaria, che resta in se indiuisibile, pura, & simplicissima, & in perfetta unita, continente la pluralita di tutte le parti dell'uniuerso prodotto insieme, con tutto l'ordine de suoi gradi: di sorte, che doue è una, sono tutte: & le tutte non leuano l'unita dell'una. Iui l'un contrario non è diuiso in luogo dell'altro, ne diuerso in essentia opponēte: ma insieme in la Idea del fuoco, & quella dell'acqua: & in quella del simplice, & in quella del composto: & in quella d'ogni parte è quella dell'uniuerso tutto: et in quella del tutto, quella di ciascuna delle parti. di sorte, che la multitudine nell'intelletto del primo opifice, è la pura unita: & la diuersita, è la uera identita: in tal maniera, che piu presto questa cosa l'huomo la può comprendere con la mente astratta, che dir con lingua corporea. però che la materialita delle parole impedisce la precisa ostensione di tanta purita longhissima dal depingere corporeo. SO. Mi par intendere questa sublime astrattione, come nell'unita consiste multifaria causatione, & come dall'uno simplicissimo dependano molte diuerse separate cose: ma se pur mi dessi qualche essempio sensibile, molto mi piaceria. PHI. Mi ricordo in quello gia hauerti dato uno essempio uisibile, del Sole con tutti li colori, & luce corporea particolare: però che tutti dependono da lui, & in lui consisteno, come in Idea, tutte l'essentie delli colori, & luce dell'uniuerso, con tutti li gradi suoi: nondimeno in lui non sono cosi multiplicati, & diuisi, come nelli corpi inferiori illuminati da esso. Ma in una essential luce solare, la quale con la sua unita contiene tutti li gradi, & differentie delli colori, & luce dell'uniuerso. però ue-

drai che quando esso puro Sole s'imprime nelle nubi humide opposite, fa l'arco, chiamato Iris, composto da molti complicati & diuersi colori: di tal sorte che non potrai conoscere, se non tutti insieme, ò ciascuno per se: & cosi quando si representa esso Sole nelli nostri occhi, causa nella nostra pupilla una moltitudine di colori, & luci diuerse tutte insieme: di modo che sentiamo la multiplicatione che è con l'unita, senza posser dare fra loro diuersita alcuna separabile. & in questo modo fa ogni cosa lustra, che s'imprime nell'aere, & nell'acqua con moltitudine di colori, & di luce insieme, senza separatione, essendo lei una simplice. si che la simplicissima luce solare, perche in se contiene in unita tutti li gradi della luce, ò colori, si representa con moltitudine di colori, & di luce nelli corpi diuersi separatamente, & nelli nostri occhi, & nelli nostri diaphani, come l'aere, & l'acqua, con multifarij, & lucidi colori tutto insieme. però che il diaphano è manco distante dalla sua simplicita, che l'opaco corpo per riceuerla unitamente. di questo modo l'intelletto dal sommo opifice imprime la sua pura & bellissima Idea, continente tutti li gradi essentiali della bellezza de corpi dell'uniuerso, con multitudine separata di belle essentie, & diuersi gradi graduati: & nel nostro intelletto, & nelli altri angelici, & celesti si rappresenta con multifaria unita bellezza, senza alcuna separata diuisione. e tanto la moltitudine è piu unita, quanto l'intelletto recipiente di quella è piu eccellente in attualita, e chiarezza: et la maggiore unione gli causa maggior bellezza, & piu propinqua della pri-

ma, & uera bellezza della Idea intellettuale, che è nel la mente diuina. & per maggiore tua ſatisfattione, oltre à queſto eſſempio del ſimulacro del Sole, te ne dirò un'altro dell'intelletto humano, che è conforme in natura all'eſſemplare. tu uedi che uno ſimplice intellettuale concetto ſi rappreſenta nella noſtra fantaſia, ouero ſi conſerua nella noſtra memoria, non in quella una ſimplicita, ma in una multifaria, & unita imaginatione emanante dall'unico, & ſimplice concetto: & ſi rappreſenta nella noſtra prolatione con moltitudine ſeparata di uoci diuiſamente numerate. Però che in la noſtra fantaſia, ò memoria è la repreſentatione del concetto del noſtro intelletto, à modo chel Sole s'imprime nel diaphano: et la bellezza diuina è in ogni intelletto creato: & nella prolatione s'imprime il concetto à modo chella luce del Sole ſi rappreſenta nelli corpi opachi, & come la bellezza, & la ſapientia diuina nelle diuerſe parti del mondo creato: ſi che non ſolamente nella luce ſolare uiſiua puoi conoſcere il ſimulacro della participatione della ſomma bellezza, & ſapientia, ma ancora piu proprio ſimulacro nella repreſentatione delli noſtri concetti intellettuali nel ſenſo interiore, ò nell'audito eſteriore. SO. Intera ſatisfattione m'hai dato con queſto eſſempio della repreſentatione della luce ſolare nelle due maniere di recipiente, cioè groſſo opaco, & ſottile diaphano, alla repreſentatione della diuina Idea intellettuale, nell'uniuerſo creato nelle due nature recipienti, cioè la corporea, & la ſpirituale intellettiua. Ilqual Sole con la ſua luce, come gia m'hai detto, è non ſolamente eſſempio della Idea & intellet-

to diuino, ma uero simulacro fatto da lui alla sua imagine; peroche del modo ch'el Sole participa la sua lucida bellezza estensamente, ò separatamente alli diuersi corpi grossi opachi, participa l'intelletto diuino la sua Ideale bellezza estensamente, & separatamente in tutte l'essentia delle diuerse parti corporee dell'uniuerso, & al modo ch'el Sole participa la sua bella, & risplendente lucidita con multifaria unita nelli corpi sottili diaphani, cosi participa esso intelletto diuino la sua bellezza Ideale cõ multifaria unita ne gli intelletti prodotti humani, celesti, & angelici. Ma solamente una cosa desidero sapere toccante alla prima bellezza, che tu la poni essere forma essemplare, ouero Idea di tutto l'uniuerso prodotto, cosi corporeo, come spirituale, cioè la notitia, & ordine di quello presistente nella mente, ò intelletto diuino; secondo ilquale esso con tutte le sue parti fu prodotto: & essendo questa Idea dell'uniuerso la prima, & uera bellezza, come dici, seguiria che la bellezza del mondo in forma saria sopra ogni altra bellezza come prima, che à me pare fuor di ragione, peroche la bellezza di esso intelletto, ò mẽte diuina precede manifestamente alla bellezza dell'Idea, & notitia essemplare che è in lui, & da lui prodotta, come precede la bellezza della causa prodottiua quell'effetto. non è adunque essa Idea la prima bellezza come dici, ma quella dell'intelletto, & mente diuina, della quale emana lei, et sua bellezza. PHI. Il tuo dubbio uiene da fallace, & insufficiente cognitione, causata dal necessario uso de gli improprij uocaboli, peroche. perche diciamo che la Idea del mondo è nell'intelletto, ò mente diuina, tu pensi che sia altra cosa la Idea da esso intelletto, e mente, nella quale ella

è. SO. Bisogna pur dirlo: che la cosa che esiste in alcuno, è altra di necessita, che quello in che esiste. PHI. Si, se propriamēte stesse in quello, ma la Idea non propriamēte esiste nell'intelletto, anciè il medesimo intelletto, & mēte diuina; peroche la Idea del mondo è la somma sapiētia, per laquale il mondo fu fatto: & la sapiētia diuina, è il uerbo, & l'intelletto suo, & la sua propria mēte; peroche non solamēte in lui, ma ancora in ogni intelletto prodotto in atto, la sapientia, & l'intentione, & il medesimo intelletto è una medesima cosa in se. & solamēte appresso di noi è in questi tre modi rappresentata la sua simplicissima, & pura unione; tanto piu nel sommo, & purissimo intelletto diuino, che è à tutti modi un medesimo cō la sapientia Ideale. si che la bellezza di essa Idea è la medesima bellezza dell'intelletto; non che sia in lui la bellezza, come in suggetto, ma il medesimo intelletto, ò Idea è la medesima prima bellezza, per laquale ogni cosa è bella. SO. Adunque tu non uuoi che sia altro la mente, & intelletto diuino che l'essempio dell'uniuerso, per ilquale fu prodotto? PHI. Non altro ueramente. SO. Saria adunque l'intelletto diuino solamente per seruire all'essere del mondo, poi che non è altro che l'essempio da produrlo, & in se stesso nessuna eccellentia haueria. PHI. Questo non segue, perche l'intelletto diuino è per se eccellentissimo, & eminentissimo sopra tutto l'uniuerso prodotto, & se bene ti dico che è essempio di quello, non uoglio gia dire che sia fatto per lui, come instrumento, & modello per le cose artificiate; ma dico che essendo lui perfettissimo, resulta, & deriua da lui tutto l'uniuerso à similitudine sua, come sua immagine: & lui e

tanto piu eccellente che l'uniuerso, quanto è la uera persona piu che la sua immagine, & la luce piu che la proportionata ombra, & però q̃lla somma bellezza che è in se, è purissima simplicissima, & in perfettissima unita, & nell'uniuerso, si produce in unita multifaria dell'unico tutto, con le molte parti in gran distantia di perfettione da lui, come è la distantia dall'effetto alla eminēte causa, secondo t'ho detto. SO. M'acqueta l'animo questa theologica, & astratta unione, & conosco che la somma bellezza è la prima sapientia, & quella participata nell'uniuerso tutto, et ogniuna delle sue parti fa belle: si che nessuna altra bellezze è che sapientia participabile, ouero participata, l'una producente, & l'altra prodotta, l'una purissima, & sommamente una, & l'altra diffusa, estensa, separata, & multiplicata; ma sempre à immagine di quella somma & uera bellezza, prima sapiētia. ma solamente d'una cosa uoglio ancora che m'acquieti l'animo, che essendo la prima bellezza, come hai detto, essa sapientia diuina Idea dell'uniuerso, ouero l'intelletto prodotto, ò la mente sua, pareria che la bellezza di esso Dio precedessi à quella, & fusse la uera & prima bellezza, & l'altra che fai prima par piu presto seconda; peroche el sapiēte precede alla sapiētia, & l'intelligente à l'intelletto: debbe adunque essere la prima bellezza quella del sommo sapiente, & intelligente, & la seconda quella del suo intelletto, & somma sapiētia; tanto piu che essa sapiētia è la Idea dell'uniuerso essempio, & modello dell'artificiato mondo, come hai detto: alla quale è bisogno che concedi che preceda esso sommo opifice: peroche l'architettore bisogna che preceda all'essemplare model=

lo del suo artificio, & ch'el modello sia primo causato dal l'architettore, & mediante quello l'opera artificiata. & precedendo il sommo opifice alla Idea dell'uniuerso, bisogna che la bellezza sua sia prima della Idea, cosi la bellezza della Idea è prima bellezza di esso uniuerso prodotto: e adunque la bellezza della Idea, & intelletto primo, ouero della mente & sapientia diuina, seconda in ordine delle bellezze, & non prima, et la prima saria quella del sommo opifice, & nõ l'Idea, come hai detto. PHI. Non mi dispiace che habbi mosso ancora questo dubbio, peroche la solutione di quello ti condurra nel termine finale di questa materia, & ti redintegrara nel conoscimẽto della somma & uera bellezza sopra tutte l'altre prima, & eminẽtissima. Prima adunq; ti soluero il tuo dubbio con assai facilita, mostrandoti ch'el primo intelletto, di mente d'Aristotele, è uno medesimo col sommo Iddio in nessuna cosa diuerso, se non gli uocaboli, & modi di philosophare appresso di noi della sua simplicissima unita; peroche egli tiene che l'essentia diuina non sia altro, che somma sapientia, & intelletto; laqual essendo purissima, & simplicissima unita, produce l'unico uniuerso con tutte le sue parti ordinate nell'unione del tutto, e cosi come il produce, il conosce tutto, et tutte le suoi parti, e parti delle parti, in una simplicissima cognitione, cioè conoscẽdo se stesso, che è la somma sapientia, dalla quale tutto dipende, come imagine, & simulacro di quello, & in lui è il medesimo, il conoscente, & il conosciuto, il sapiente e la sapientia, l'intelligẽte, e l'intelletto, e la cosa intesa da lui, nella quale essendo simplicissimamente una senza multiplicatione alcuna, consiste la perfettissima cognitione del

l'uniuerso tutto, & d'ogniuna delle cose prodotte: e molto piu eminente, perfetta, et distinta, & in molto piu preciso modo, che nella cognitione che si piglia delle cose istesse diuisamente d'ogniuna. peroche questa cognitione è causata dalle cose cognite, & secondo quelle diuisa, e multiplicata, & imperfetta. Ma quella cognitione è prima causa di tutte le cose, & di ciascuna per se, & però è libera delli deffetti delli effetti, nella cognitione di quelli, e puo con unita e simplicita dell'intelletto hauere infinita, & perfettissima cognitione di tutto l'uniuerso, & di ogniuna delle cose prodotte fino all'ultima parte di quella. philosophando adunque per questa peripatetica uia dell'essentia diuina, la solutione del tuo dubbio è manifesta, che essendo Dio la sua medesima sapientia, primo intelletto, Idea dell'uniuerso, la sua bellezza è quella medesima che la sapientia, & intelletto suo, Idea del tutto, è quella, come t'ho detto, è la uera, & prima bellezza, per la participatione della quale secondo piu, ò manco, ogni cosa dell'uniuerso uiene piu, e meno bella, & il medesimo uniuerso tutto continente, & quel che piu la participa come sua propria imagine. & delle parti sue la natura intellettuale è quella, in che piu simile, e piu perfettamente s'imprime, & quella che piu riceue delli suoi cariaggi.

SO. Dopo questa integratione non mi resta piu sete desideratiua di nuouo poto in questa materia, peroche talmente m'ha satiato questa tua ultima resolutione, che piu presto procuro ch'el mio intelletto s'informi essentialmẽte di quella, che cercare piu nuoue cose: nientedimanco, perche tu chiamasti questa prima uia della mia satisfattione peripatetica, se forse ne fusse qualche altra che mi

bisognasse intendere, ti prego che me la cõmunichi: auuẽga ch'io non lo meriti per propria acquisitione. PHI. E` bene altra uia da risponderti al tuo dubbio, concedẽdoti che la sapiẽtia, & intelletto diuino Idea dell'uniuerso è in qualche modo distinta, et altra dal sommo Iddio; pero che Platone pare che cosi l'affermi. Imperoche egli tiene che l'intelletto, & sapiẽtia diuina (che è il uerbo Ideale) non sia propriamẽte il sommo Iddio, ne manco in tutto altro, & distinto da lui; ma che sia una sua cosa dependẽte, & emanante da lui, e non separata ne distinta da lui realmẽte, come la luce del Sole. Et questo suo intelletto, ouero sapiẽtia chiama opifice del mondo: Idea di quello, et continẽte nella sua simplicita & unita, tutte l'essentie & forme dell'uniuerso: lequali chiama Idee, cioè che nella somma sapiẽtia si contengono tutte le notitie dell'uniuerso, & di tutte le sue parti, dalle quali notitie tutte le cose sono prodotte, et conosciute congiontamẽte. Il sommo Dio (ilquale egli qualche uolta chiama sommo buono) dice essere sopra il primo intelletto, cioè quella origine, da chi il primo intelletto emana, & dice, che non è Ente, ma sopra Ente; peroche l'essentia prima è il primo Ente, & il primo intelletto è prima Idea, & tãto il truoua occulto dalla pura astratta mẽte humana, che apena truoua nome, che imponerli, e però il piu delle uolte il nomina Ipse, senza altra proprieta di nome, temẽdo che niun nome ch'el la mẽte humana possa produrre, & la lingua materiale possa proferire, non sia capace di alcuna proprieta del sõmo Dio. e gia alcuni Peripatetici uolsero seguire (benche imperfettamẽte) questa uia, come furono Auicẽna, et Algazeli, & Rabi Moises nostro, e loro seguaci, liquali dico

no ch'el motore del primo cielo è corpo che contiene tutto l'uniuerſo, & non è la prima cauſa, ma è il primo intelletto, ò intelligēte, prima & immediatamēte prodotto dalla prima cauſa: laquale è ſopra ogni intelletto, e ſopra tutti gli motori del corpo celeſte: ſecondo che piu largamēte hai inteſo, quando della cōmunita dell'amore habbiamo parlato. Ma io di queſta opinione nō ti dirò altro; peroche ella fu una compoſitione delle due uie theologali d'Ariſtotele, & Platone, piu baſſa e minoretta, & meno aſtratta che neſſuna di quelle. SO. Secondo queſta uia Platonica il mio dubbio mi par efficace, peroche precedēdo il ſommo Dio al primo intelletto, la diuina ſua bellezza debba eſſere la uera, & prima bellezza, nō quella del primo intelletto, come hai detto. PHI. Gia io era per ſoluerlo. ſai ch'el ſommo Iddio non è bellezza, ma prima origine della ſua bellezza: e la ſua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la ſua ſomma ſapientia, ouero intelletto, & mente Ideale. ſi che queſta ſe bene è emanante da Dio, e dependente da lui, è nientedimanco la prima & uera bellezza diuina; peroche eſſo Dio non è bellezza, ma è origine della prima & uera bellezza ſua: che è la ſomma ſua ſapientia, & intelletto Ideale. ſi che, conceſſo che Dio ſapiente, ò intelligente precede alla ſua ſomma ſapientia, & intelletto, non però è da concedere che la bellezza ſua preceda alla bellezza della ſua ſomma ſapientia; perche la ſua ſapientia è la ſua medeſima bellezza: & la precedentia che Dio ha alla ſua ſapientia l'ha alla ſua bellezza, che è la prima, & uera bellezza: & egli come auttore della ſapientia, non è bellezza, ne ſapientia, ma fontana, onde emana la prima

bellezza, e somma sapiẽtia, e la bellezza che esso ha, è essa somma sapientia sua: laquale cõmunicata fa bello tutto l'uniuerso, con tutte le sue parti, & cosi nel mondo sono tre gradi nella bellezza; l'auttore di quella; quella, & il participante di quella, cioè bello bellificante; bellezza, & bello bellificato. Il bello bellificante padre della bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza è la somma sapientia, & il primo intelletto Ideale, il bello bellificato figliuolo d'essa bellezza è l'uniuerso prodotto. SO. La soprema astrattione di questa seconda uia di solutione mi leua l'intelletto in tal modo, che quello appena mi pare essere mio, & piu presto mi somiglia raggio di quel primo intelletto diuino, e somma sapientia. Ma per mia satisfattione, dimmi perche Dio sommo buono tu nol chiami bellezza, come fai al suo primo intelletto, senza ch'ei bisogni dare origine, e principio alla prima bellezza, come lo dai alla sapientia, & intelletto primo. PHI. Peroche la sapiẽtia ha ragione di uera bellezza, e non è il sapiente, dal quale emana, e la ragione è, che la bellezza è cosa di sua bellezza uisibile, ò con gli occhij corporei, ò con quelli dell'intelletto, e per la cõplacentia, gratia, umore, e delettatione ch'ella causa nel uidente, si chiama bellezza, e (secondo t'ho detto) nessuna uisione intellettuale prodotta puo discernere piu che nella sapientia diuina. Ma il principio di quella, se bene conosce che è per il conoscimẽto che ha di essa sapientia, non puo discernere in lui stesso cosa laquale ei possa dire bellezza, e però intitola quello sommo bello origine, e principio della bellezza. & la somma sapiẽtia laquale discerne per l'ordinata operata sua cõ le sue proportionate parti, chiama con ragione prima è uera

bellezza;

bellezza: però che l'unita di quella per la sua continentia di tutti li gradi essentiali, ouero ideali, si rappresenta sommamente bella nelli intelletti che la possono contemplare. laqual cognitione di bellezza non è possibile che s'habbi della purissima, & occulta origine e principio di quella: che se non se li può dire nome, che propriamente il significhi, come se li potra appropriare bellezza? è gia in questo ti potro dare per essempio il Sole simulacro, & imagine corporea dell'incorporea diuinita: però che la maggior bellezza che gli occhi corporei possono uedere del Sole, è la propria luce che lo circonda: & ancora in quella con grandissima difficulta si possono affissare gli occhi carnali per discernerlo. pure conoscono che quella è la prima, & somma luce dell'uniuerso: dalla quale ogni altra luce nel mondo depende; cosi come gli occhi intellettuali fanno della somma sapientia, prima bellezza; ma della sustantia intima del Sole, da che quella prima circundante ò collegata luce depende, gli occhi carnali nessuna lucidita, bellezza, ò altro possono discernere, eccetto che conoscere che sia un corpo, ò sustantia che porge, e produce quella sua bellissima luce congiunta allui: dalla quale tutte le luci, & bellezze del mondo corporeo dependeno: cosi come gli occhi intellettuali non possono conoscere altro oltr'alla somma bellezza, & sapientia, se non che sia un sommo bello, e sapiente origine di quella. & cosi come quella prima luce del Sole è prodotta dal primo lucēte, e produce tutti li lucidi, che sono li belli corporei dell'uniuerso, cosi quella somma sapientia e bellezza, depende dal sommo bello, ouero bellificante, e fa per la sua participatione tutti li belli corporei, et incorporei,

del mondo prodotto. SO. Dopò questo, non mi resta altro che domandarti, se nõ che tu mi dica quale di queste theologali uie è quella, che piu t'acquieti l'animo. PHI. Conciosia ch'io sia mosaico, nella theologale sapientia me abbraccio con questa seconda uia, però che è ueramente theologia mosaica: e Platone, come quel che maggior notitia haueua di questa antica sapientia che Aristotele, la seguitò. & Aristotele, la cui uista nelle cose astratte fu alquanto piu corta, non hauendo la demostratione delli nostri theologi antichi, come Platone, negò quello ascoso, che ei non ha possuto uedere: & gionse alla somma sapientia la prima bellezza: dellaquale il suo intelletto satiato, senza uedere piu oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone hauẽdo dalli uecchi in Egitto imparato, potè piu oltre sentire, se ben non ualse à uedere l'ascoso principio della somma sapientia, ò prima bellezza: & fece quella secondo principio dell'uniuerso dependente dal sommo Dio principio di tutte le cose. & se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotele, pure in quelle cose diuine esso Platone, essendo discepolo delli nostri uecchi, imparò da migliori maestri et piu che Aristotele da lui, perch'el discepolo del discepolo non può arriuare al discepolo del maestro: ancor che Aristotele, se ben fu sottilissimo, mi credo che nell'astrattione il suo ingegno non si potessi tanto solleuare, come quello di Platone. & egli non uolse, come gli altri, credere al maestro quello che le proprie forze del suo ingegno non li dimostrassero. SO. Io farò pure in seguire la tua dottrina alla platonica; intenderò quello che potrò, & il resto ti crederò: come à chi me=

glio, et piu oltra di me uede. ma uorria che mi mostrasʃi, doue Moiſe, & gli altri ſanti propheti ſignificarono queſta uerita Platonica. PHI. Le prime parole che Moiſe ſcriſſe furono, in principio creò Dio il cielo, & la terra: & l'antica interpretatione Caldea diſſe doue noi diciamo in principio, con ſapientia creò Dio il cielo, & la terra: & perche la ſapientia ſi dice in Hebraico principio, come diſſe Salamone, principiò è ſapientia, & la dittione in, può dire cum. Mira come la prima coſa ne moſtra chel mondo fu creato per ſapientia: e che la ſapientia fu il primo principio creante: ma chel ſommo Dio creatore mediante la ſua ſomma ſapientia prima bellezza creò, & fece bello tutto l'uniuerſo creato. ſi che li primi uocabuli del ſapiente Moiſe ne denotarono li tre gradi del bello, Dio, ſapientia, & mondo. & il ſapientiſſimo Re Salamone, come ſeguace, & diſcepulo del diuino Moiſe, dichiara queſta ſua prima ſententia nelli prouerbij dicendo, il Signor con ſapientia fondò la terra: compoſe li cieli con ſomma ſcientia: col ſuo intelletto gli abiſſi furno rotti; & li cieli ſtillano la roſata. onde egli ammaeſtra dicendo, figliuolo mio non le leuare dinanci alli occhi tuoi, uedi & guarda le ſomme cogitationi, lequali ſaranno uita dell'anima tua, etc. Non ſi potria gia queſta coſa ſcriuere piu chiara. SO. Ancora Ariſtotele concede che Dio ha fatto con ſapientia ogni coſa, come Platone, ma la differentia è che egli pone la ſapientia eſſere una coſa medeſima con Dio, & Platone dice che la depende dallui. Tu che dici chel platonico è moſaico, uorria che mi moſtraſſi queſta differentia chiara nell'antico. PHI. I noſtri primi nelle coſe ſimili parlano pre-

cisamente, & non dicono Dio sapiente creò, ouero sauiamente creò; ma dissero Dio con sapientia, per mostrare che Dio è il sommo creatore, & la sapientia è mezo, & instrumēto, col quale fu la creatione: & questo uedrai piu chiaro nel detto del deuoto Re Dauid, che dice, col uerbo del Signore li cieli furō fatti, & col spirito della bocca sua tutto l'essercito suo. il uerbo è la sapientia, & assomigliasi allo spirito che esce della bocca, che cosi la sapientia emana dal primo sapiente: & non sono ambi dui una cosa medesima: come pone Aristotele. e per piu euidentia, mira quanto chiaramēte il pone il Re Salamone, pur nelli prouerbij, che principia dicēdo; Io son la sapientia. & dichiara come quella contiene tutte le uirtu, & bellezza dell'uniuerso, scientie, prudentie, arti, & le astinenti uirtu, & in fine dice; Io ho consiglio, & ragione: io son intelletto: io ho la fortezza: & meco li Re regnano: & li grādi conoscono uerita; io amo gli miei amatori, & li miei sollicitanti mi truouano: tutte le bellezze diuine ho meco degne, & giuste, per participare à li miei amici assai, & empire i loro thesori. & dipoi che narro, come uedi, à che modo dalla sapiētia diuina uiene ogni sapere, uirtu, & bellezza dell'uniuerso, lequali ella participa in gran copia à chi l'ama & sollecita, dichiarando da quanta somma sapiētia prouiene, continoua dicendo; Il Signor mi produsse in principio della uia sua, innanci dell'opere sue, ab antico: ab eterno fui essaltata, pel capo delle maggiori antichita della terra: prima che fussero gli abissi io fui prodotta, innāci che fussero l'esuberanti origini dell'acqua, innanci delli monti, & ualli, e tutte le polueri del mondo; quando compose li cieli iui

era io, & quando segnaua il termine sopra le faccie del=l'abisso: quando pose il sito al mare, & all'acque che nō passassero il suo comando. & quando assegnò il termine alli fondamenti della terra, io allhora era appresso di lui artificio, ouero arte, essercitandomi in belli, & diletteuoli artificij, ogni di giocando in presentia sua, d'ogni hora giocante nel mondo, & nel mōdo, & nel terreno suo. & le delitie mie con li figli delli huomini: onde figliuoli miei oditemi, & guardate li miei precetti: etc. Mira ò Sophia con quanta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo Re che quella somma sapiētia emana, et è prodotta dal sommo Dio: & nō sono una medesima cosa, come uuole Aristotele, laquale chiama principio della uia sua: però che la uia di Dio è la creatione del mondo: & la somma sapientia è il principio di quella: col quale il mondo fu creato. Dichiarando per la sapientia, il detto di Moise. In principio creò Dio. etc. Et dichiara questa, come somma sapientia, essere la prima produttione diuina, precedente alla creatione dell'uniuerso: però che mediante lei tutto il mondo, & le parti sue furono create. & la chiama, come Platone, arte ò artificio, ouero sommo opifice, però che essa è l'arte, ò l'artificio con che tutto l'uniuerso fu da Dio artificiato, cioè essempio, ò modello di quello. & dice che fu appresso di lui, per denotare, che non è diuiso essentialmēte l'emanante dalla sua origine, ma congiunti. & dice, come tutte le bellezze delettabili & delitiose uengono da lei, cosi nel mondo celeste come nel terrestre. & dichiara che le bellezze sue nelli terrestri, sono basse & ridicule, in respetto di quelle che essa imprime nelli figli delli huomini. però che, come t'ho detto, cosi come

la bellezza della luce del Sole s'imprime piu perfettamente nel sottile diaphano, che nel opaco corpo, cosi la prima bellezza, somma sapientia, s'imprime molto piu propria, & perfettamente nelli intelletti creati angelici & humani, che non fa in tutti gli altri corpi informati da lei nell'universo. & non solamente questo sapientissimo Re dichiarò questa emanatione Ideale principio di creatione, sotto specie, & nome di somma sapientia, ma ancora la dichiarò sotto specie, & nome di bellezza nella sua cantica: onde parlando di lei dice. Bella sei tutta compagnia mia, & difetto non è in te. Mira quanto chiaro denota la somma bellezza ideale della sapientia diuina, in porre la bellezza in tutta lei, senza mescolanza d'alcuno difetto; ciò che non si può dire d'alcuno bello per participatione: però che dalla parte del recipiente, il participante non è gia bello: & da quella parte è defettuoso; & chi participa la bellezza, non è tutto bello. & la chiama cõpagnia, perche l'accompagnò nella creatione del mondo, come l'arte all'opifice. & in un'altra parte dichiara l'unita, & simplicita di quella, quando dice, settanta sono le Regine. etc. Vna è la mia colomba, e la mia perfetta; etc. Et poi l'inuoca dicendo; Tu mia colomba ascosa nel grado, mostra per me la tua presentia, fammi ascoltare la tua uoce: perche la tua presentia è bella, & la tua uoce soaue. dichiarò la simplicissima unita della somma bellezza, e come sia occulta, per il soppremo grado che ha sopra tutti li enti creati: e l'inuoca che uoglia participare la bellezza nelli corpi dell'universo presentialmente in modo uisiuo & apparente: & piu dice uocalmente & uerbalmente: cioè in modo sapiente alli in=

telletti creati. & molte altre cose della somma bellezza descriue quello innamorato Re nella sua cantica, che lasſarò per nõ eſſere proliſſo. ſolamente ti dirò che coſi come denotò nell'ideale ſapiẽtia la ſomma bellezza, coſi il ſommo Dio, da chi la bellezza emana, chiamò ſommo bello; dicẽdo tu ſei bello mio amato, ancora giocondiſſimo, ancora il noſtro letto è fiorito: uuol dire che nõ è bello, come gli altri per participatione, ma ſuppremo producẽte la bellezza: et denota la colligatione, e cõgiontione della ſomma bellezza emanãte col ſommo bello, da che emana: dicẽdo ch'il letto d'ambi due è fiorito: uuol dire che Dio cõgionto cõ la ſomma bellezza fa fiorito, et bello tutto l'uniuerſo. ancora lui nel Eccleſiaſtes dichiara la bellezza participata in eſſo uniuerſo dicendo, il tutto fece Dio bello in ſua hora, pigliato queſto parlare da Moiſe: che dice, uide Dio il tutto che egli fece, & era molto buono, che in ogni parte dell'uniuerſo dice che Dio la uide buona: & nel tutto dice, chel uidde molto buono: e che il buono uuole dire bello. et però il cõgiugne col uedere, perche la bonta che ſi uede, è ſempre bellezza, et dice chi lo uede, Dio buono, per dinotare che la uiſione diuina, e la ſua ſomma ſapiẽtia fece ogni parte del mondo bella, participando di bellezza: et il tutto fece belliſſimo, et boniſſimo imprimẽdo in quello tutta la ſapiẽtia, et bellezza diuina giuntamẽte. SO. Ti ringratio della ſatisfattione deli miei dubbij, e piu per eſſere ſtata con ſi chiare, et aſtratte notitie della ſacra et antica theologia moſaica: & mi chiamo ſatisfatta nella cognitione della uera bellezza. la quale conoſco ueramẽte eſſere la ſomma ſapiẽtia diuina, che in tutto l'uniuerſo reſplende: & ogniuna delle ſue

parti col tutto bellifica. uoglio solamente che mi dica à che modo Re Salamone nella cantica pone innamoramẽto fra il sommo bello, & essa somma bellezza: perche essendo lui amãte, saria inferiore alla bellezza amata, secondo ne hai mostrato, & tu il poni primo prodottore di quella: questo parrebbe discrepante. PHI. Ancor questo ti dirò per satisfattione tua. tu sai che Salamone, & gli altri theologi mosaici tengono chel mondo sia prodotto à modo di figlio dal sommo bello come da padre, & da essa somma sapientia uera bellezza, come da madre: & dicono che la somma sapientia innamorata del sommo bello, come femina del perfettissimo maschio, & il sommo bello reciprocando l'amore in lei, essa s'ingrauida della somma potestà del sommo bello: & parturisce il bello uniuerso loro figlio con tutte sue parti. & questa è la significatione dell'innamoramento che Salamone dice nella cantica della sua compagna col bellissimo amato: & perche egli ha prima & piu ragion d'amato in lei, per esser suo principio & producente, che ella in lui per essere prodotta, & inferiore à quello, però uedrai che ella chiama sempre lui amato, come inferiore à superiore; & lui nõ la chiama mai amata, ma cõpagna mia, colomba mia, perfetta mia, sorella mia come superiore ad inferiore: però che lei con l'amore di lui si fa perfetta, e leua la sterilità ingrauidandosi, & parturisce la perfettione dell'uniuerso, ma l'amore in lui non è per acquistare perfettione, però che nõ se li puo aggiongere, ma per acquistarla all'uniuerso generãdolo come figlio d'ambi due: benche ancora in lui resulti ꝑfettione relatiua, ꝑchel perfetto figlio fa ꝑfetto padre,

ma non essentiale,& reale,come fa in essa bellezza,& a imagine di questo si produce del maschio perfetto, & la femina imperfetta l'indiuiduo humano,che è Microcosmo; cioè picciolo mondo,& ancora in cielo è il Sole, & la Luna che à modo d'huomo,& donna innamorati, come gia t'ho detto,generano tutte le cose nel mondo inferiore. SO. È adunque l'amoroso matrimonio dell'huomo,& della donna simulacro del sacro & diuino matrimonio del sommo bello,& della somma bellezza, di che tutto l'uniuerso prouiene; se non che è differentia nella somma bellezza,che non solamente è mogliere del sommo bello,ma prima figliuola prodotta da lui. PHI. Ancora in questo uedrai il simulacro nel primo matrimonio humano,che Eua prima fu cauata di Adá come padre,& figlia sua,& poi gli fu mogliere in matrimonio. di tutto questo discorso credo che debbi sufficientemẽte conoscere come l'amore dell'uniuerso nacque della prima bellezza come di padre,& della cognitione che ha di lei la prima intelligentia creata motrice del sommo orbe,che tutto l'uniuerso corporeo contiene, desideratiua di quel che egli mãca della somma bellezza, & della cognitione di quella,come di madre,& cosi ogni particular amore si genera dalla participatione di quella somma bellezza, & della cognitione di quella à chi mãca,et desidera unirse con quella:& tanto l'amore è maggior, quãto la participatione della somma bellezza,ò la cognitione di quella à chi manca,è piu copiosa:& tanto piu eccellente l'amante,quãto è maggior la bellezza che s'ama; peroche le cose grandemente belle fan molto belli gli suoi amatori. Adunque è giusto ò Sophia che lasciamo le piccole bel

lezze miſte con deformita, & brutti diffetti, come ſono tutte le bellezze materiali & corporee, e tanto amiamo di quelle quanto ne inducono alla cognitione, & amore delle perfette bellezze incorporee, & tanto le odiamo, & fuggiamo loro, quanto ne impediſcono la fruitione di quelle chiare & ſpirituali. & principalmente amiamo le grandi bellezze ſeparate dalla deforme materia, e brutto corpo, come ſono le uirtu, & ſcientie, che ſempre ſono belle, & priue di bruttezza, e diffetto, & ancora in quelle aſcendiamo per le minori alle maggiori bellezze, & per le chiare alle chiariſſime; di ſorte che ne portino alla cognitione, & amore non ſolamente delle belliſſime intelligentie, anime & motrici delli corpi celeſti, ma ancora di eſſa ſomma bellezza, & di eſſo ſommo bello datore d'ogni bellezza, uita, intelligentia, & eſſere, & queſto potremo fare quando noi abbandonaremo le ueſti corporee, & le paſſioni materiali, non ſolamente ſprezzando le loro piccole bellezze per quella ſomma, dalla quale quella & le altre molto piu degne dependono, ma ancora odiandole, & fuggendole, come quelle che ne impediſcono l'arriuare alla uera bellezza, in che noſtro bene conſiſte. & per ueder quella, biſogna ueſtirſi di monde, & pure ueſti ſpirituali, faccendo come il ſommo ſacerdote, che quando nel di ſacro delle perdonanze intraua nel Santo ſantorum, laſciaua le dorate ueſti piene di precioſe gemme, & con ueſtimenti bianchi, & candidi impetraua la gratia & la uenia diuina, perche quādo arriuara la noſtra cognitione alla ſomma bellezza, & ſommo bello, il noſtro amore ſara ſi ardente in lui, che ogni altra coſa abbandonara per amare ſola

mente quella, & quello, con tutte le forze dell'anima nostra intellettuale unita nella sua pura mente: mediante ilquale noi diuentaremo bellissimi, perche gli amanti del sommo bello grandemente si bellificano della sua somma bellezza, & allhora fruiremo la sua soauissima unione che è l'ultima felicita, e desiderata beatitudine delle chiarissime anime, & puri intelletti. peroche essendo il primo bello nostro progenitore, & la prima bellezza nostra genitrice, & la somma sapientia nostra patria, onde siamo uenuti, il bene & beatitudine nostra consiste nel tornare in quella, & adherirsi alli nostri parenti, felicitandone in la loro soaue uisione, & unione delettabile. SO. Dio facci che non restamo per la uia priui di cosi soauissima dilettatione, & che siamo di quelli che sono eletti per arriuare all'ultima felicita, & finale beatitudine. & della mia quarta dimanda, che è di chi l'amore nacque, io mi tengo non meno satisfatta da te, che delle altre tre; cioè se nacque, quando nacque, & onde nacque l'amore. solamente ti resta à rispondere alla mia quinta dimanda, che è, perche nacque l'amore nell'uniuerso, & quale è il fine, per ilquale fu prodotto. PHI. Secōdo quello che hai inteso in risposta delle quattro antecedenti questioni del nascimento dell'amore, non bisogna dire longamēte in risposta di questa ultima. Il fine perche nacque l'amore in tutto l'uniuerso, potremo facilmente conoscere quando consideraremo il fine dell'amore priuato in ciascuno dell'indiuidui humani et altri. tu uedi chel fine d'ogni amore è la dilettatione dell'amāte nella cosa amata, cosi come il fin dell'odio è euitare la doglia che daria la cosa odiata, però ch'el fine che s'acqsta p l'amore è cōtrario di ql

che ſchiua l'odio, & coſi li mezi loro ſono contrarij, & li mezi dell'amore ſono la ſperanza & il ſeguito del diletto; & quelli dell'odio ſono il timore e la fuga della doglia. adunq; s'el fin dell'odio è appartare ſe dalla doglia come cattiua & brutta, è adunque il fin dell'amore approſſimarſi al diletto, come buono, & bello. SO. Tu affermi adunque, ò Philone, ch'el fin di qual ſi uoglia amore, ſia la dilettatione? PHI. Affermolo certamēte. SO. Adunque non ogni amore è deſiderio di bello come hai diffinito. PHI. A che modo ciò ſegue? SO. Peroche ſono molte delettationi nelle quali non cade bellezza. anci quelle che piu interamēte dilettano, come ſono quelle del guſto con la ſua dolcezza, & quelle dell'odore con la ſua ſoauita, e quelle del tatto non ſolamente con l'amena temperie rimedio dell'eccesſo dell'uno contrario con l'altro reducente à temperamento, come del caldo col freddo, et del freddo col caldo, e del ſecco col humido, & dell'humido col ſecco, & altri, e dilata ſpecialmente quella pungentiſſima delettatione Venerea, che ogni diletto corporeo eccede; in alcuno de quali non cade bellezza, ne ſi poſſono chiamare belli ne difformi, & per te ſono poſti per fine di amore; peroche tutti s'acquiſtano mediante uoglia, e deſiderio. non è adunque la uera diffinitione d'amore deſiderio di bello, come hai detto, ma deſiderio di diletto, ò ſia bello, ò non bello. PHI. Ancora che (come gia t'ho detto) amore, deſiderio, appetito, uoglia, & altri uocaboli ſimili, molte uolte s'uſino largamente in una medeſima ſignificatione, nientedimanco quando preciſamente ſe douerra parlare, qualche differentia ſara nelli loro ſignificati: in alcuni di diuerſita, & in alcuni di piu ò manco

cōmune.è ben uero che ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è uero amore preciso; quale è quello che t'ho diffinito, peroche cō ogni dilettatione sta il desiderio, & ogni desiderio è di dilettatione; ma non con ogni dilettatione sta l'amore, se ben con ogni amore sta la dilettatione, come proprio fine suo, sono adunque parte delle dilettationi fine d'ogni amore, & tutte fine di desiderio, & il desiderio si ha come un genere cōmune all'amore, & al non amore. SO. È adunque una specie del desiderio l'amore. PHI. Si ueramente. SO. È l'altra specie che non è amore, come la chiamarai? PHI. La chiamaro appetito, ouero appetito carnale. SO. Che differentia fai dall'amore all'appetito? non è egli un medesimo il fine di tutte due, cioè il dilettabile? come li fai adunq; cosi diuersi? PHI. È uero ch'el fine d'ogniuno di loro è il diletto, ma dell'amore è fine il diletto bello, e dell'appetito è il diletto non bello. SO. S'el fine dell'appetito fusse il diletto non bello, saria deforme, & oltra ch'egli è strano, ch'el deforme ne diletti, peroche la natura il fugge, come contrario, & seguita il bello come amato, è ancora impossibile; peroche ogni deforme è cattiuo, cosi come ogni bello è buono, et il desiderio non è mai di cattiuo, che Aristotile dice ch'el buono è quello che tutti desiano & appetiscono. PHI. Gia mi ricordo hauerti questo errore un'altra uolta ripreso, che stimi che ogni non bello sia deforme, & non è cosi, che molti sono che non sono belli ne deformi, perche in la loro natura non cade delli due contrarij, cioè bellezza ne deformita, & sono pur delettationi, come tutte quelle che m'hai nominato. SO. Non mi negarai gia che ogni bello non sia buono. PHI. Nò.

SO. *Adunque il non bello è non buono, & ogni nõ buono è cattiuo, che fra loro non è mezo, come m'hai detto. Adunque ogni non bello è cattiuo, & quelle dilettationi che non sono belle, sarieno cattiue, il che è falso, peroche sono desiderate, & ogni desiderato è buono.* PHI. *Ancora in questo falli, che se bene ogni bello è buono non ogni buono è bello, & se bene ogni non buono è cattiuo, e nõ bello, non ogni non bello è cattiuo, & non buono. peroche il buono è piu commune che il bello, & però è qualche buono bello, & qualche buono non bello, & ogni diletto è buono, in quanto diletta, & perciò si desidera; ma non ogni diletto è bello, anci sono delli diletti buoni, e belli, & questi sono fine di desiderio, che è amore. & sono altri diletti buoni & non belli, come quelli che hai nominato, che sono fine di desiderio che non è amore: ma propriamente appetito, cioè carnale.* SO. *Intendo bene la differentia che poni infra il desiderio amoroso & l'appetito, & come dell'amoroso sono fine le dilettationi, le buone, & belle, & dell'appetitoso le buone, & non belle, & mi marauiglio, perche m'hai consentito, et poni che ogni dilettatione è buona, peroche è desiderata, & ogni desiderato è buono, ilquale se bene si piglia d'Aristotele, che diffinì il buono essere quello che si desidera, & per la conuersione della diffinitione col diffinito, cosi come ogni buono è desiato, bisogna che ogni desiato sia buono, nientedimanco noi uediamo il contrario che molte dilettationi nõ sono buone, anci cattiue, pernitiose, & nociue, non solamẽte alla sanita, & uita del corpo humano, ma ancora alla salute, & uita dell'anima sua, & pur da molti sono desiderate, che altramente non si seguirieno: si che non ogni*

desiderio è di cosa buona, ne ogni desiderio è buono, ne ogni dilettatione è buona; ma molti di quelli desiderij, & diletti sono contrarij, & ruinatorij del bene humano. PHI. Per il detto d'Aristotele non saria da concedere che ogni desiderato fusse buono, peroche egli non dice ch'el buono è quel che si desia, ma dice ch'el buono è quel che tutti desiano, & questa diffinitione si conuerte bene con esso buono diffinito, peroche quel che tutti desiano è ueramente buono. SO. Et quale puo essere questo buono, che gli huomini desiderano? PHI. Lui medesimo Aristotele il dichiara & dice, che è il sapere, & principia la sua metaphisica. Tutti gli huomini naturalmente desiano sapere, e questo è non solamente buono, ma uero, & sempre bello, si che Aristotele non ne constringe però à dire che ogni desiderato sia buono. SO. Adunque perche me l'hai consentito, & ancora confirmato? PHI. Peroche in effetto è così, ch'el fine della uolonta, & desiderio è il buono, & tutto quel che si desidera è sotto specie di buono, & dilettabile, & così ogni dilettabile (in quanto dilettabile) bisogna che sia buono, & desiderato: ma li desiderij, & dilettationi desiderate sono come li desideranti, che alcuni sono temperati in se, & così gli suoi desiderij sono dilettationi temperate, & altri desideranti sono in se stemperati, & così gli suoi desiderij sono di dilettationi stemperate. SO. Adunque non sarieno buone. PHI. Non sono buone ueramente in se, ma sono buone à lui perche gli paiono buone, & sotto specie di buone le desia; peroche il stemperamento della sua complessione il fa errare, prima nel giudicio, & dipoi nel desiderio, & nella

dilettatione desiata, che essendo cattiua la reputa buona. SO. Adunque sono delle dilettationi che non sono buone se bene paiono, & de desiderij di cose non buone; ch'è cōtrario di quello che m'hai cōcesso, & affirmato. PHI. Cosi come ogni dilettabile par buono, cosi ꝑticipa di qual che cosa buona, ch'el fa parere buono, & il desiderio tende in lui dalla parte del buono ilqual participa, & tu uedi che la dilettatione (in quanto dilettatione) è buona cosa, cosi come la doglia in contrario di quella (in quāto doglia) è cattiua. non è adunque senza ragione, che si come ogni doglia s'abhorrisce, teme, & fugge, cosi ogni dilettatione si desideri, speri, & segua. SO. Adunque come dici che molte dilettationi sono cattiue, & stemperate, & cosi li desiderij, & li desideranti di quelli? PHI. Puo stare in un suggetto bene, & male, non da una parte, ma da diuerse, perche puo essere una cosa buona in piccola parte sua & apparente, ma cattiua nella maggiore parte sua, & piu intimamente & esistentemēte, & tali sono le cattiue, & stemperate dilettationi, che in quanto dilettano sono, & paiono buone, ma in se stesse sono cattiue; però ch'el bene che hanno della sua forma è unito con la malitia della materia, & sommerso in quella, onde sono in se cattiue, & hanno qualche cosa di buono apparente che diletta. & ancora questo non è buono assoluto, ne apparente, ne dilettabile à tutti, ma solo alli suoi stemperati desideranti, che sono tirati nel desiderio del minimo bene loro, senza consideratione del superchio male, che ha sotto di lui; ma li temperati non inganna quel poco bene apparente, perche conoscono il troppo male con che è misto, onde nō il giudicano essere dilettabile, ne de-

siderabile,

ſiderabile, ma uera doglia : laquale ſi debbe abhorrire, temere, & fuggire. et di queſti ſi truouano aſſai nell'appetito carnale, che la maggior parte delle dilettationi del guſto, & del tatto uenereo, & altre mollicie ſono cattiue, & pernitioſe. S O. Et ſono alcune di queſte carnali dilettationi che ſono pur ueramente buone. P H I. Si quelle che ſono temperate, neceſſarie alla uita humana, & alla progenie : lequali ſe bene ſono dilettationi carnali, ſono, & ſi chiamano honeſte : però che ſono miſurate, & temperate dall'intelletto principio dell'honeſta : & li deſideranti, & deſiderij di quelle ſono ueramente uirtuoſi, & honeſti. S O. Nelle belle dilettationi è forſe queſta differentia ancora di buone, & cattiue, come in quelle che nõ ſono belle? P H I. Anci aſſai, però che molte coſe ſono amate per belle, che ſe bene hanno qualche formale bellezza apparente che le fa amate, quella è tanto uinta dalla deformita, & bruttezza della lor materia che ſono ueramente brutte, nõ amabili, ma odiabili & da fuggire : & di queſta ſorte è la bellezza dell'oro, ornamenti, gioie, & dell'altre coſe materiali, ſuperflue, & non neceſſarie alla uita : l'amore delle quali propriamente ſi chiama cupidita, & auaritia . & coſi paiono belli li ragionamenti, orationi, & uerſi che ſono faceti, & conſonanti, & contengono ſentẽtie dishoneſte, & brutte : & coſi tutte le uaghe fantaſie, & belli diſegni all'apparentia, che dall'intellettuale ragione ſono giudicate brutte. & di queſta ſorte ſono l'illicita gloria & honore, & ingiuſto dominio, & imperio : che come belli apparenti ſono deſiati, eſſendo in ſe deformi & dishoneſti : l'amore de quali ſi dice ambitione : & il deſio di tutte

le ſpecie delle coſe deſiate belle, & buone apparenti, & non eſiſtenti, communemente ſi chiama libidine. SO. Sono dunque, ſecondo queſto quattro maniere di dilettationi, due buone & belle, & due buone et non belle: l'una delle buone & belle è eſiſtente, e l'altra è apparente: & coſi l'una delle buone & non belle, è di buono eſiſtente, et l'altra di buono apparente. ſariano coſi forſe tante differentie nelli deſiderij, et nelli deſideranti? PHI. Nelli deſiderij ſi, che hanno tutte quattro le differentie delle dilettationi deſiderate: ma nelli deſideranti non biſogna porre piu che due ſpecie, cioè temperato, ò ſtemperato, ouero honeſto, ò dishoneſto. Li temperati delle belle bellezze, et buone, & di quelle che ſono buone, & non belle, deſiano quelle che ſono tali in uera eſiſtentia, & non ſolo in apparentia: ma li deſideranti ſtemperati deſiano quelle dilettationi che ſono belle, ouero buone in apparentia, non in uera eſiſtentia. & queſta differentia procede dalla bonta e bellezza che è nell'anime delli deſideranti: perche quello che è buono & bello, ama le dilettationi ueramente belle, & deſia le ueramente buone: & quello che non ha bene, ne bellezza eſiſtente, ma ſolamente apparente, ama le dilettationi belle apparentemente, & non in eſiſtente uerita. benche ancora fra queſte due ſi truouino mezi compoſti d'ambi due: che alcuni ſono temperati, & honeſti circa alcune delle dilettationi, et circa dell'altre ſtemperati, & alcuni per la maggiore, & principal parte ſono temperati & nel manco ſtemperati, & altri al contrario: & pur debbono ſortir il nome di quello à che piu ſono inclinati, honeſto, ò dishoneſto. SO. Intendo à che modo ogni dilettatione è buona apparen-

te, ò esistente, & perciò è desiata: & quelle che oltra del l'essere buone sono belle apparenti, ò esistenti, non solamente si desiano, ma ancora s'amano. & perciò hai detto chel fine dell'amore è la dilettatione dell'amante nella cosa amata: & cosi debbe essere il fine del desiderio dilettatione del desiderante nella cosa desiderata. poi che non è fra loro altra differentia, se non chel desiderante non amante, desia sotto specie di buono il non bello esistente, ò allui apparente: & il desiderante amante ama sotto specie di buono il bello, ò che sia bello, ò che gli paia. Ma uorria saper da te ò Philone come si conforma questo fine dell'amore con quello che m'hai detto nella sua prima diffinitione, che è desiderio d'unione, che l'unione pare che sia altra cosa che la dilettatione. PHI. Anci è quella medesima, che non è altro la dilettatione che l'unione del dilettabile: & il dilettabile, come t'ho detto, ò è solo buono, ò ancora bello, ouero pare al desiderante: si che dire del fine d'amore, che è la dilettatione dell'amante nella cosa amata, è quanto dire l'unione dell'amante con la cosa amata. SO. Ancora questo intẽdo, ma un dubbio mi resta ancora, che tu fai fine d'ogni amore la dilettatione: & à questo modo ogni amore saria del dilettabile: e tu di mente d'Aristotele me hai detto, che sono tre amori, quello del dilettabile, quel dell'utile, e quel dell'honesto: come adunque tu lasciando li due principali, il fai tutto del dilettabile, ponendo il fine dell'amore solamente nella dilettatione? PHI. Se ben Aristotele parte l'amore in tre, come hai detto, & uno di loro chiama solamente dilettabile, sappi chel fine di ciascuno delli tre è la dilettatione: però che, cosi

come quel che ama le dilettationi corporee, procura dilettarsi nell'unione di quelle cose: & chi ama le cose utili, & desia possederle, è per la dilettatione che fruisce nel loro acquisto, & possessione. trouarai molti à chi molto piu diletta il guadagno dell'utile, che il dolce mangiare & beuere, & li uenerei atti: onde molte uolte lasciano queste cose, per seguitare l'utile: & cosi l'honesto, à chi l'ama, è sommamente dilettabile: & l'amante desidera fruire la dilettatione dell'honesto acquisto. si che il fine d'ogniuno di questi tre amori, ultimamente è dilettarsi l'amante nell'unione della cosa amata, ò sia dilettabile, ò utile, ouero honesta. SO. Adunque perche chiama Aristotele l'uno solamente amore del dilettabile, & gli altri nomina altrimenti? PHI. Però che uulgarmente le dilettationi carnali si chiamano, e son tenute propriamente dilettationi: non perche le siano ueramente, però che la minore dilettatione consiste in quelle, per essere basse materiali, et la maggior parte loro priue della bellezza, & piu ueramente si desiano che amano, come hai inteso, e se hanno qualche bellezza, quella è si uinta dalla bassezza della materia che ella è sommersa nella sua deformita: & la loro bonta nella malitia di quella: onde il buono, e bello che in quelle si troua è solo apparẽte, e non esistente. Ma Aristotele secondo l'oppinione uulgare l'intitolò del nome di delettabile: & dell'utile, auuenga che manco à molti non diletti, à differẽtia di questo, il chiama utile: cosi per hauere l'utilita in maggior grado che dilettatione, come principalmente perche la dilettatione sua, per essere nella spirituale imaginatione, non è cosi materialmente sensata come la carnale: & all'honesto, se be-

ne è molto piu, et piu ueramente dilettabile che gli altri due, il chiama honesto; cosi per l'honesta, et sua propria differentia, come perche la dilettatione sua, per essere nella mente spirituale, non è materialmente sensata, come il dilettabile carnale. ilquale, come t'ho detto, se bene è il piu apparente al uolgo delli huomini, & ancora alle bestie, è in effetto poco, ò niente esistente in bonta ne bellezza. S O. *Come no? nelle dilettationi carnali non uedi tu che ne sono molte che sono necessarie alla sostẽtatione dell'indiuiduo, & alla conseruatione della specie? onde dalla natura, di mente del sommo opifice, con mirabil arte, & sottilissima sapiẽtia nelli suoi organi proprij con soauissimo diletto furono ordinate, et dedicate. come adunque le tali dilettationi non sono uere buone, se bene sono carnali, ma solamente apparenti, come dici? questo non è gia uerisimile.* P H I. *Di questa sorte di dilettationi non ho detto mai che fussero cattiue, & solamente buone in apparentia, anci t'affermo che sono ueramẽte buone.* S O. *Sono pur dilettationi carnali, et l'amor loro è dalla parte del dilettabile.* P H I. *Sono ben carnali dilettationi, ma non sono puramente della specie del dilettabile, anci sono ueramente di quella dell'honesto, quando, come dissi, sono temperate quanto si richiede al bisogno della sostentatione dell'indiuiduo, & conseruatione della specie. & quando eccedano questo temperamento, sono dishoneste, & stemperate, & proprie del puro dilettabile, nudo di honesto, & il bene & bellezza loro è solamente apparente, & non esistente.* S O. *Come quelle che sono carnali, tu le leui del membro del dilettabile, per essere temperate & honeste, questo non par gia che tu le possi ca=*

uare del ſuo genere dilettabile, come fai. PHI. Ne manco io le cauo totalmente di quel genere; ma dico che nõ ſono del puro dilettabile, cioè di quello che non participa l'honeſto, però che queſte ſono dilettationi honeſte. SO. Adunque una medeſima dilettatione entra in due generi d'amore, nel dilettabile, & nell'honeſto. PHI. Entrano ueramente in ambi due i generi, ma da diuerſe bande: perche queſte neceſſarie dilettationi, ſe bene hanno la parte loro materiale del dilettabile, hãno la parte formale dell'honeſto, che è il loro conueniente temperamento alli neceſſarij, & ottimi fini, à che ſono drizzate dell'indiuidua ſoſtentatione, & della conſeruatione ſpecifica: & coſi accade nel genere dell'amore dell'utile, che quello ha puro utile nudo dell'honeſto, cioè ſtemperato & improportionato al biſogno della uita, & dell'opere uirtuoſe: & è ſolamente buono, & bello apparente, & eſiſtente è cattiuo, & pernitioſo: quale è la cupidita, & auaritia. ma quando è temperato, & conueniente à queſti due fini, è ueramente buono e bello: & entra in ambi due i generi d'amore, utile, et honeſto. però che la materia ſua è dell'utile, & la forma del ſuo temperamento è dell'honeſto. SO. Adũque l'amore dell'honeſto è materialmente qualche uolta del dilettabile, e qualche uolta dell'utile. Hor ſaria forſe alcuno amore che materialmente, et formalmente fuſſe honeſto, ſenza pigliare punto da alcuno delli altri due generi? PHI. L'amore dell'honeſto è amare le uirtu morali, & intellettuali: e per eſſere le morali circa l'operationi dell'huomo, biſogna che ſia la materia loro ſecondo la natura di quelle operationi, in che la uirtu eſiſte: onde la uirtu della conti=

nentia,ò temperamento nelle dilettationi carnali,ha per materia il corporale diletto,& per forma la continentia e temperamento in quello : laquale porge tanto maggiore,& piu degna dilettatione nelli amanti,che la corporeita della materia ſua,quanto è piu degno in noi lo ſpirituale del corporeo. & coſi la uirtu della liberalita & continentia,& aſtinentia del ſuperfluo nelle coſe poſſedute,hanno per materia l'utile,et per la forma la ſatisfatione,& aſtinentia temperata del ſuperfluo con liberale diſtributione di quella : nella quale l'honeſto amante guſta per dilettatione la medeſima poſſeſſione dell'utile.& coſi tutte l'altre uirtu morali che ſono circa dell'operationi humane,come la fortezza,giuſtitia,& prudentia,& altre,hanno la materia della natura operatiua, et la forma loro è l'habito honeſto del temperamento di quella : ma le uirtu intellettuali ſono tutte honeſte,e non hanno altra coſa del materiale : però che non uerſano circa atti,ne dilettationi corporee,dalle quali poſſino pigliare materia alcuna,ma circa coſe eterne ſeparate da corpi, & intelligenti.onde tutte ſono forme intellettuali ſenza cõpagnia di materia : & ſono pure,& uere honeſte per ſe ſteſſe,& non per participatione,come l'altre: & però l'amore di queſte chiama Platone diuino. SO. Et l'altre ſpecie d'amore come le chiama Platone? PHI. Egli diuide li generi d'amore in tre,come Ariſtotele,ma in altro modo,che è ,amore beſtiale,amore humano,et amore diuino : chiama beſtiale l'amore eccesſiuo delle coſe corporee,non temperato dall'honeſto,ne miſurato dalla retta ragione,coſi nelle dilettationi ſoperchie carnali,come nella cupidita , & auaritia dell'utile, & altre fantaſtiche

ambitioni: però che, mancando in tutte queste la moderatione e temperamento dell'intelletto humano, restano amori d'uno animale senza intelletto, & ueri bestiali. et chiama amore humano, quello che è circa le uirtu morali temperat ue di tutti gli atti sensuali, & fantastichi di esso huomo, e moderanti la loro dilettatione: ilqual amore, per hauere la materia corporea, et la forma intellettuale, e honesta, ei chiama amore humano, per essere composto l'huomo di corpo, et d'intelletto. Et chiama amore diuino, l'amore della sapientia, e dell'eterne cognitioni: ilquale per esser tutto intellettuale, honesto, & tutto formale senza compagnia di materia alcuna corporea, ei chiama diuino: però che in questo solo gli huomini sono partecipi della diuina bellezza. et quanto l'amore humano eccede il bestiale, tanto la dilettatione, che è il fine suo dell'amante nella cosa amata, è maggiore, e piu eccellente che non sono le corporee, & esorbitanti dilettationi bestiali: che appresso il uolgo son tenute le principali nel diletto: essendo in effetto basse, e tenuissime in quello. & così potrai ancora intēdere che quanto l'amore diuino è piu sublime dell'humano, tāto la dilettatione di quello è maggiore, piu soaue, e piu satisfattoria, e piu intēsamēte desiata da chi la conosce, che la dilettatione dell'altre uirtu morali, et amori humani. Si che, diuidēdo l'amore alla peripatetica, ò alla stoica, nō ne trouarai alcuno, di chi il fine nō sia la dilettatione dell'amāte nella cosa amata, come t'ho detto. SO. Veggo in effetto che così è, e chel fine d'ogni particular amore è il diletto dell'amāte nell'unione della cosa amata. horamai mi puoi dir piu oltra, rispōdendo alla mia domāda. qual è il fin uniuersale, ꝑ ilquale:

nacq; l'amore nell'uniuerso? che in quello nõ mi pare cosi facile porre la dilettatione per fine, come nelli particolari amori de gli huomini, & de gli altri animali. PHI. È ben tempo di dirtelo. tu sai una uolta ch'el mondo fu prodotto dal sommo creatore mediante l'amore, peroche uedendo il sommo buono la sua immensa bellezza, & amando quella, & quella lui, come sommo bello produsse, ouer generò à similitudine della sua bellezza il bello uniuerso; però ch'el fine dell'amore è (come Platone dice) parto in bello. prodotto adunque l'uniuerso dal sommo suo creatore à somiglianza, ouero ad imagine della sua immensa sapientia, nacque l'amore del creatore uerso di esso uniuerso, nõ come d'imperfetto à perfetto, ma come da perfettissimo superiore à meno perfetto inferiore, & come dal padre al figlio, & dalla causa al suo effetto singulare. Onde il fine di questo amore non è acquistare bellezza che manchi all'amante, ne dilettarsi nell'unione di quello amato, ma è per fare acquistare la maggiore perfettione all'amato, della qual mancaria se nõ l'acquistasse per l'amore dell'amante, & per dilettarsi esso diuino amante nella bellezza maggiore, alla quale l'amato uniuerso arriua mediante il suo diuino amore: come accade in tutti gli amori delle cause alli quattro suoi effetti, dalli superiori à gli inferiori, dalli padri alli figli, dal maestro al discipulo, et da tutti li benefattori alli suoi beneficiati: che l'amore loro è desiderio, che l'inferiore suo arriui al maggiore grado di perfettione & bellezza, nell'unione della quale con esso amato esse amante si diletta. & questa dilettatione dell'amante nella perfettione, & bellezza dell'amato è fine dell'amore di esso amãte. SO.

Di questa materia gia mi ricordo tu hauermi detto questa distintione, che è fra l'amore del superiore all'inferiore, & l'amore dell'inferiore al superiore, & la sententia è stata quasi una medesima, se bene in altri modi di dire, & altri propositi; e conosco che se bene il fine di ciascuno di questi due amori è dilettatione dell'amante nell'acquistata bellezza dell'amato, che pur l'amore dell'inferiore al supiore è pur la bellezza del supiore amato acquistata dall'inferiore amante à chi manca, & il fine dell'amore suo è la dilettatione dell'amante nell'unione della bellezza dell'amato superiore, laquale gli mancaua; ma l'amore del superiore all'inferiore, è per la bellezza che acquista l'inferiore amato, laquale gli mancaua, col quale acquisto esso amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta, come si dilettò esso amato nell'acquisto, & unione di quella, laquale amaua, & desiaua mancandogli, & conosco che di questa sorte è l'amore del sommo creatore all'uniuerso creato. & in lui questa distintione è piu uera, & propria, che in nessuno altro amore di superiore, ad inferiore, se bene gli altri superiori in questo li somigliano; tanto piu che l'amore diuino (come dici) all'uniuerso è quello, mediante ilquale esso uniuerso acquista il sommo grado di bellezza à lui possibile, come si uede nel l'amore del maestro al discipulo, che è mezo di fare crescere il discipulo in perfettione, & bellezza intellettuale, quel che non è nell'amore di molti de gli altri superiori all'inferiori. onde questo amore diuino non solamente non denota mancamento in esso superiore amante, anci denota somma pfettione participatiua del maggior grado possibile nell'uniuerso creato, se nõ fusse una maniera

di mancamento imaginario relatiuo, che ombreggia del l'effetto nella causa, secōdo m'hai altre uolte detto. ti pare ò Philone ch'io habbia inteso questa tua sottil distintione dell'amore del superiore all'inferiore con la cōmune dilettatione nell'uno, & nell'altro? PHI. Mi pare che si, che assai bene l'hai referita, ma che adunque? SO. Voglio inferire che questo non satisfa alla mia domanda; ch'io non ti domando del fine, perche nacque l'amore diuino, ilquale quando il mondo fu prodotto nacque con lui, ma ti domando, perche nacque l'amore dell'uniuerso creato, & quale è il fine di quello. PHI. Ti satisfarò bene, quando uorrai intendere il resto, del quale questo bisognò che fusse essordio. Essendo adunque il primo amore diuino, ouero innamoramento del sommo Dio alla sua propria e somma bellezza e sapientia, quello è stato causa produttiua dell'uniuerso à similitudine di quella, con sua cōtinoua conseruatione; peroche l'amore che prima l'ha prodotto per sua indissolutione, sempre producendo, il cōserua. Il secōdo amore diuino che è dell'uniuerso prodotto, è quello ch'el prodotto porta in sua ultima perfettione: perche cosi come il primo essere dell'uniuerso uiene da quel primo amore ch'el precede, cosi l'ultimo e perfettiuo essere di q̃llo procede, et è causato dal secōdo amore diuino: cioè quel che ha l'uniuerso, essendo gia prodotto à somiglianza del padre, che amãdo prima se stesso desia generare in bello la sua similitudine, e genera ꝑ quello amore precedente il figlio, & dipoi acquistando col figlio un secondo, & nuouo amore uerso di lui, mediante questo secondo amore procura condurre questo amato figliuolo nell'ultima sua perfettione, & maggiore grado di

bellezza possibile. SO. Ancora questo intendo, & molto mi piace intenderlo, nientedimanco non mi mostra ancora il fine, perche nacque l'amore dell'uniuerso, se bene mi mostra li dui fini delli due amori diuini, del primo la prodottione, del secõdo la perfettione dell'uniuerso: ti resta adunque à dire il fine, perche nacque l'amore di esso uniuerso. PHI. Sono per dirlo: & circa ciò dei prima intẽdere, che è quello in che consiste la perfettione dell'uniuerso prodotto. SO. Questo ho ben gia inteso: non mi bisognaria per quello nuoua eruditione, peroche essendo l'uniuerso, come m'hai detto, prodotto ad immagine, & similitudine della somma sapientia, la sua perfettione consiste in essere propriamente simulacro di quella, ilquale è il proprio fine del suo producẽte; come accade in ogni cosa artificiata, ch'ella perfettione sua consiste in essere fatta somigliante al proprio alla forma dell'arte, che è nella mente dell'artifice; & questo è il proprio fine di esso artifice nella fattione di quella, & cosi debbe essere di esso uniuerso prodotto. PHI. È ben uero che questa è la prima perfettione dell'uniuerso prodotto, & il primo fine del sommo producente nella prodottione di quello, come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile tanto proprio, quanto sia possibile alla sapiẽtia del sommo opifice; ma questo non è il fine ultimo, & l'ultima sua perfettione. perche cosi come in ogni cosa artificiata, come dire un uaso da beuere, la prima perfettione & fine suo è essere fatto propriamente simile alla forma & arte, che è nella mente dell'artifice, & l'ultimo suo fine, & perfettione è l'essere essercitato nella sua propria opera, per laquale è fatto, cioè in beuere ꝑ quel-

lo,& di questi due la prima perfettione è fine dell'opera,& l'ultima è fine dell'operato: cosi nell'uniuerso prodotto,il primo fine del producente,& la prima perfettione di quello consiste nella perfettione dell'opera diuina, essendo proprio simulacro della diuina sapientia, ma l'ultimo fine suo,& ultima perfettione di quello consiste in essercitarsi esso uniuerso nell'atto,& opera, per laquale fu prodotto; ilquale è fine di esso operato, peroche l'essere dell'operato è fine dell'opera dell'operante; & l'opera dell'operato è fine dell'esser suo. SO. Quale è adunque l'atto,& l'opera che è fine d'esso uniuerso prodotto, & sua ultima perfettione? PHI. Molti atti perfettiui si truouano nell'uniuerso,ma la sua ultima perfettione cõsiste nell'ultimo,& piu perfetto di quelli, et gli altri subalternati sono uia,ò scala per uenire all'ultimo perfettissimo; ma in questo tutti cõmunicano,che cosi come l'essere dell'uniuerso consiste in legittima produttione, & retto esito della diuinita in esso uniuerso,cosi gli atti suoi perfettiui consistono nella uerace, & propria reditione dell'uniuerso in essa diuinita: dalla quale prima hebbe esito, in modo,che cosi come quella è stata prima il suo principio effettiuo, cosi ancora ella medesima sia il suo ultimo fine,che non solamente il sommo Dio uolse essere del mondo causa efficiente,ma ancora causa formale,& causa finale,causa efficiente in produrlo,causa formale in conseruarlo,& sostenerlo nel suo proprio essere, & causa finale in redurlo in se stesso,come in ultima perfettione et fine,mediante gli atti perfettiui di esso uniuerso.SO.Ho bene inteso à che modo il sommo Dio in tre modi è causa dell'uniuerso,efficiente, formale,& finale, l'uno per

esito produttiuo, l'altro per sostentatione conseruatiua, et l'altro per reduttione perfetiua. ma dimmi quali sono questi atti perfettiui dell'uniuerso, che causano la sua reduttione nel suo creatore, & quale è l'ultimo perfettissimo di questi, nel quale consiste la sua ultima perfettione? PHI. Gli atti dell'uniuerso parte sono corporei, e parte sono incorporei. nelli corporei certo è che nõ consiste la reditione sua nel sõmo Dio; peroche p q̃lli piu presto s'allontana dalla sua purissima diuinita, che s'approssimi à quella, si che che consiste la sua reduttione ne gli atti incorporei, liquali dependono solamente dall'intelletto, che è separato da materia. Adunque tutto l'uniuerso prodotto si reduce nel suo creatore, mediante la parte intellettiua, che in lui uolse participare, & mediante gli atti di quella. SO. L'intelletto ha nessuno altro atto che l'intendere? PHI. Nò. SO. Adunque non sono molti gli atti che fanno perfetto l'uniuerso, ma solamente uno, che è l'intendere. PHI. Quuando bene ti conceda che l'intelletto non ha altro atto che l'intendere, esso intendere di diuerse cose, sono diuersi atti intellettuali, & se bene sono tutti atti perfettiui, che aiutano alla reduttione della creatura nel suo creatore, nondimeno quello atto intellettuale che rettamẽte causa quella, è quello che ha per oggetto l'essentia diuina, e la sua somma sapiẽtia; peroche in questo, come gia altroue t'ho detto, cõsiste, e si cõprende ogni cosa intelletta, & ogni grado d'intellettione. & questo è quello che puo redurre l'intelletto possibile, secõdo tutta la sua essentia, in intero atto, e gli altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado della sua perfettione, & ancora in q̃sto si truouano gradi nõ pochi subalternati l'uno

all'altro, & ancora diremo diuersi atti, e gia t'ho dechiarato nella nostra prima confabulatione, che l'anima nostra intellettiua mediãte tre atti si reduce nel suo sommo creatore, con intellettione, con amore, & con fruitione unitiua. SO. Adunque tu poni nell'intelletto altro atto che l'intẽdere? PHI. Gia tu sai che se bene nelle cose corporee l'amore è diuerso dall'intellettione, come una delle passioni corporee dell'atto incorporeo, che nell'essentie intellettuali & immateriali stanno insieme, & l'amore loro è intellettiuo, & intellettione loro delle cose piu alte amorosa: solo secondo ragione riceueno qualche distintione, non reale, ne essentialmente, & la fruitione unitiua è l'ultima, e perfettissima intellettione; peroche quanto piu perfetto è l'atto intellettiuo, tanto è maggiore, & piu perfetta l'unione dell'intelletto intendente, & della cosa intelletta. SO. Bastaria adunque questo atto intellettiuo per ultimo fine dell'uniuerso, & sua perfettione, senza fare mentione de gli altri due. PHI. Non basta, perche questo terzo non puo uenire, se non mediante gli altri due, peroche (come t'ho detto) delle cognitioni sono alcune che sono senza amore, & altre che sono con amore, & di quelle che sono con amore, è una che precede l'amore, & l'amore è fine di quella, & l'altra à chi l'amore precede è fine d'amore. SO. Tornameli à ricordare breui, & distintamente. PHI. Quelle cognitioni oue non accade amare, sono delle cose buone, & non belle, & per conseguente non desiate, oueramente per essere cattiue, & deformi, odiate, ò forse per non essere, ò non parere belle ne deformi, non desiate ne abhorrite. tutte l'altre cognitioni che sono delle cose buo=

ne, & belle, sono ò di quelle, delle quali l'amore, ò il desiderio è il fin loro, come è la cognitione del cibo, che quando se ne ha bisogno gli succede il desiderio, ò di quelle che sono fine di desiderio, come il fruire esso cibo cō unione: & non è dubbio che questa è la perfetta cognitione del cibo, cioè l'unitiua, & per tanto con quella cessa il precedente desiderio, et la prima cognitione di quello era imperfetta, per non essere ancora unitiua, & per il mancamento dell'unione gli succede il desiderio, che è quello che la conduce in perfettione unitiua, & allhora cessa, cessando il mancamento. Si che il desiderio e l'amore nō è altro che uia della cognitione imperfetta, conducente alla perfetta unitiua. di questa maniera accadeno gli tre atti perfettiui dell'intellettione dell'uniuerso alla prima causa; però ch'el primo atto reduttiuo della creatura è il primo conoscimento intellettiuo che ha di sua immensa sapientia, & somma bellezza, & sentendosi distante dal l'unione sua l'ama, & desidera uenir à fruirla con perfetta unione, & intera cōuersione di esso amante nel bellissimo amato, mediāte il qual amore, & desiderio di essa diuinita si uiene à quello ultimo, e perfettissimo fine unitiuo, che è l'ultimo atto perfettissimo, nel qual cōsiste nō solamente la beatitudine dell'intelletto trasformato, & unito in lei, & fatto diuino, ma ancora l'ultima perfettione, & felicita di tutto l'uniuerso creato: del quale esso intelletto è la parte principale, & piu essentiale: mediāte laquale, il tutto di esso uniuerso è degno unirsi col suo sommo principio, & farsi perfetto, & bearsi nella fruitione della sua diuina unione. SO. Intendendo come in questo ultimo atto, et fruitione unitiua dell'intelletto pro

tione

dotto nel ſuo ſommo producente, conſiſte l'ultima perfettione di tutto l'uniuerſo creato: & gia di queſto uo conſiderando il fine d'alcuno amore dell'uniuerſo, & il biſogno perche in lui nacque: però che io ueggo che quello ultimo atto unitiuo perficiente dell'uniuerſo gli induce il preſente amore, & egli è fine di eſſo amore, chel precede: manifeſto è adunque ch'el fine di queſto amore dell'uniuerſo è l'ultima perfettione di quello: qual è l'ultimo atto & fruitione unitiua di quello col ſuo creatore. ma nell'uniuerſo ſono altri amori ſenza queſto della natura intellettuale prodotta nella ſua prima cauſa. uorria che mi diceſſi il fine cõmune, perche nacque ogni amore nell'uniuerſo prodotto, comprendendo ogni particular amore di quello. PHI. Coſi come li gradi dell'eſſere nell'uniuerſo ſono ſubalternati, et ordinati l'uno all'altro ſuccedendo dal primo all'ultimo, & dall'infimo al ſuppremo, che l'eſſere della materia prima è ordinato all'eſſere delli elementi: & quello all'eſſere delli miſti nõ animati: & queſto all'eſſere delli animati dell'anima uegetatiua: & queſto all'eſſere delli animali: & l'eſſere animale, all'eſſere humano, che è l'ultimo, & ſuppremo nel mondo inferiore; & ancora in eſſo huomo le ſue uirtu ſono coſi ſubordinate l'inferiore alle ſuperiore; cioè quelle dell'anima uegetatiua à quelle della ſenſitiua, & quelle della ſenſitiua à quelle dell'intellettiua, che è ultima & ſuppremα uirtu, non ſolamente dell'huomo, ma di tutto il mondo inferiore: & ancora in queſta intellettiua uirtu gli atti intellettuali ſi ordinano d'inferiore à ſuperiore, ſecondo l'ordine delle coſe intelligibili loro oggetto, d'inferiore à ſuperiore; & coſi fino al ſuppre-

mo, et ultimo intelligibile. ilquale, cosi come è sommo ente e ultimo fine, à che tutti sono ordinati, cosi l'atto dell'intellettione humana, & angelica, di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettiuo della mente humana, celeste & angelica, à che tutti gli altri sono ordinati, come ad ultimo fine, & perfettione dell'uniuerso prodotto. cosi di questa medesima maniera hai da intendere, che sono subalternati gli amori nell'uniuerso prodotto, l'inferiore al superiore, fino all'ultimo suppremo: che è l'amore che ha l'uniuerso al suo creatore. alquale amore succede come proprio fine la sua fruitione unitiua in lui, che è la sua ultima perfettione, come t'ho detto, si che il fine dell'ultimo, & suppremo amore dell'uniuerso prodotto, è ultimo fin di tutti gli amori dell'uniuerso in commune. SO. Conosco che è cosi, che la fruitione unitiua della creatura intellettuale nel suo creatore, non è solamente fine dell'amore che ha quello, ma di tutto l'amor dell'uniuerso prodotto in commune. ma non poco mi piaceria, che cosi come mi mostrasti la coordinatione delli gradi dell'essere nell'uniuerso fino all'ultimo & suppremo, cosi mi mostrassi la coordinatione delli amori di quello, dal primo all'ultimo. PHI. Che uuoi tu sapere ò Sophia, solamente il semicirculo dell'ordinatione delli amori nell'uniuerso, come fu quel che t'ho mostrato delli enti in quello, ouer tutto il circulo intero in ordinatione? SO. Se bene io non intendo che uoglia dire semicirculo ne circulo intero nelli amori dell'uniuerso, ne perche questa ordinatione delli gradi delli enti, che m'hai detto, è semicirculo, e non tutto, nondimeno perche del buono è meglio il tutto che la parte, uorria che se quello delli enti è mezo, che

l'integrassi: et delli amori mi mostrassi quello intero circulo, che dici. PHI. Il circulo di tutte le cose è quello che principia gradualmente dal primo principio di quelle, e circulando successiuamente per tutte, si riuolge in quello proprio principio, come in ultimo fine, cõprendendo tutti li gradi delle cose à modo circulare: del quale il punto ch'è principio, ritorna fine. Questo circulo ha due mezi. l'uno è dal principio, cioè da il punto al piu distante da lui, che è il suo mezo: & il secondo mezo è da quel punto piu distante, fino al ritornare in lui. SO. Nel circulo figurale è cosi. ma dimmi come si truoua cosi nel circulo di tutte le cose? PHI. Essendo il principio, & fine del circulo il sommo produttore, il mezo di quello è discendendo dallui fino all'infimo piu distãte dalla sua somma perfettione: però che dallui prima succede la natura angelica per suoi ordinati gradi di maggior à minore: & dipoi la celeste con suoi successiui gradi dal cielo empireo, che è il maggiore, fino al minore, che è quel della Luna: & da quello uiene nel nostro globo piu infimo, cioè alla materia prima, che è delle sustantie eterne la meno perfetta, & la piu distante dalla somma perfettione del creatore. però che, si come eglie il puro atto, cosi essa è la pura potentia, & in questa si termina la prima medieta del circulo delli enti descendente dal creatore per gradi successiua, da maggiore à minore, fino ad essa materia prima infima d'ogni grado di essere; da lei il circulo uolge la seconda medieta ascendendo da minore à maggiore, come disopra t'ho detto, cioè dalla materia prima alli elementi: dipoi alli misti, dipoi alle piante, dipoi alli animali, & poi all'huomo. nel-

l'huomo dall'anima uegetatiua alla sensitiua: et da quel la all'intellettiua. & nelli atti intellettuali, da uno intelligibile minore ad un'altro maggiore, fino all'atto intellettuale del suppremo intelligibile diuino, che è ultimo unitiuo, non solamente con la natura angelica, ma quella mediante, con essa suppremа diuinita. Vedi come la seconda medieta del circulo ascendendo li gradi delli enti, uiene à terminarsi nel principio diuino, come in ultimo fine, integrando perfettamente il circulo graduale di tutti gli enti. SO. Veggo l'integrita del mirabil circulo delli enti nella sua gradual ordinatione. & se bene un'altra uolta me l'hai significato ad altro proposito, tanto mi satisfa, & diletta l'intelletto, che sempre m'è nuoua. hormai mi puoi mostrare il circulo delli amori in ordine graduale: di che è il nostro proposito. PHI. Cosi come l'essere nel primo semicirculo procede descendendo à modo di esito produttiuo dal primo ente, dal maggior al minore fino all'infimo chaos, ouero materia prima: & da lui nell'altro semicirculo torna l'essere ad ascendere di minore à maggiore à modo di reduttione in quello, di che prima è uscito: cosi l'amore ha origine dal primo padre dell'uniuerso, e da lui successiuamente uiene paternalmente discendendo sempre da maggiore à minore, et da perfetto ad imperfetto e piu propriamente da piu bella à men bello, per porgerli la sua perfettione, & participarli la sua bellezza quanto è possibile, succedendo per li gradi delli enti, cosi nel mondo angelico, come nel celeste, che ogniuno con carita paterna causa la produttione del suo succedente inferiore, participandoli il suo essere, ò bellezza paterna, benche in minor grado, secondo con=

uiene; & cosi per ordine in tutto il primo semicirculo, fino al chaos infimo grado delli enti. Et da quello principia l'amore ad ascendere nel secondo semicirculo, da inferiore à superiore, & da imperfetto à perfetto, per arriuare alla sua perfettione; & da men bello à piu bello per fruire la sua bellezza. però che la materia prima naturalmente desia, & appetisce le forme elementali, come belle, & piu perfette: & le forme elementali, le miste, et uegetabili: & le uegetabili, le sensibili: & le sensibili amano con amor sensuale la forma intellettiua, laquale con amore intellettuale ascende da uno atto d'intellettione d'uno intelligibile men bello, ad un'altro piu bello fino all'ultimo atto intellettiuo del sommo intelligibile diuino, con l'ultimo amore della sua somma bellezza: col quale il circulo amoroso si redintegra nel sommo buono, ultimo amato, qual fu il primo amante padre creatore. SO. È adunque il semicirculo primo delli amori, dalli piu belli alli men belli, e dalli perfetti alli imperfetti: & l'altro semicirculo al contrario d'amori dalli men belli alli piu belli. & oltra che è strano che sia l'amor efficace dal piu bello al meno, perche nessuno desia il meno di se, è ancora strano che l'uniuerso si diuida tutto in dui mezi di queste due maniere d'amori: pertanto uorria che mi dichiarassi la causa. PHI. Nō meno efficace, ma forse piu è l'amor del padre al figlio, e del maestro al discipulo, e della causa all'effetto, che di questi alli suoi superiori: poi che fanno maggiori cose mediāte l'amore che gli hanno in produrle, generarle, & bonificarle, che non fanno essi per li suoi primi: che non fanno altro, che desiare d'approssimarsi alla sua perfettione. e se bene quel-

li inferiori non hanno bellezza che manchi alli superiori, per laquale egli amino desiandola, amano la sua propria bellezza, per participarla all'inferiore, à chi ella manca: con laquale participatione loro superiori restano piu belli, essendo li suoi inferiori bellificati da loro. & ancora per la bellezza di tutto l'universo, come gia piu largamente t'ho detto, & è tutto il primo semicirculo di simile amore di superiore piu bello ad inferiore men bello. però che tutto quel mezo consiste in esito produttivo, & il producente è piu bello del prodotto, et l'amor gliel fa produrre, & participarli la sua bellezza: & cosi è dal primo prodotto infino alla materia prima ultima prodotta, perche l'amor del maggior al minore è mezo & causa della produttione: ma nell'altro semicirculo, dalla materia prima fino al sommo buono, per essere reduttivo per via d'ascensione perfettiva dall'inferiore al superiore, bisogna che l'amor sia dal men bello al piu bello, per acquistare della sua bellezza, et unirsi con quella: & cosi di grado in grado superiore successivamẽte, fino all'unione della natura intellettuale creata con la sua bellezza, & la sua fruitione nel sommo buono, mediante l'ultimo amore di quella, che è causa dell'atto nutritivo dell'universo col suo creatore: ilqual è sua ultima perfettione. SO. Mi piace non poco intendere l'intero circulo delli amori dell'universo conforme à quello delli gradi delli enti: & con questo conosco chel fin delli amori dell'universo, sono per ultimo atto unitivo col suo creatore: perche gli amori produttivi sono per li reduttivi, & li redutti tutti successivamẽte sono per ultimo amore che induce l'ultimo atto unitivo dell'universo col sommo

buono : che è l'ultima perfettione di quello. in modo che tutto ciò che uſci da quella pura, e belliſſima unita diuina, fu perche reducendo l'uniuerſo ritornaſſe nell'unione di quella : nella quale il tutto come perfetto ſi beatificaſſe. Ma ricordati ò Philone che tu m'hai detto chel fin d'ogni amore è la dilettatione dell'amante nella coſa amata, e diceſti chel fine dell'amor dell'uniuerſo è di quella medeſima ſorte : hora tu il poni nell'atto unitiuo col principio diuino, che parrebbe altra coſa. PHI. Non è altro, anci tanto quãto queſto atto è piu ſuppremo, per eſſere unitiuo dell'uniuerſo con la ſomma bellezza, tanto la dilettatione che è in quello, laquale è il proprio fine dell'amore, è maggiore ſenza proportione, e piu immenſa, e ſomma di tutte le dilettationi delle coſe create : & gia ti ho detto, che non è altro la dilettatione dell'amante, ſe nõ l'unione ſua con la bellezza amata : & quando quella bellezza è finita la dilettatione è finita, poco ò aſſai, ſecondo la bellezza: & eſſendo finita, come è nell'ultimo amore dell'uniuerſo prodotto, cioè di ſua parte intellettiua al ſommo buono, biſogna che il fin di quell'amore ſia immẽſa, & infinita dilettatione : laquale è fine di tutto l'amore del mõdo creato, per ilquale l'amor nacque in eſſo uniuerſo . perche ſenza amore e deſiderio di tornare nella ſomma bellezza impoſſibile era, che le coſe uſciſſero in lo ro produttione, allontanandoſi dalla diuinita : che ſenza amore paternale, e deſiderio produttiuo ſimile al diuino, era impoſſibile che procedeſſi l'uno grado dell'ente prodotto dal ſuo ſuperiore , & s'allontanaſſino dalla diuinita, coſi ſuccedendo di grado in grado fino alla materia prima . però che l'amor paternale, ouero produttiuo,

è quello che ha tutto il primo ſemicirculo dal ſommo ente ſino all'ultimo chaos. & coſi non era poſſibile, che gli enti prodotti poteſſino tornare ad unirſi con la diuinita, & acquiſtare quella ſomma dilettatione, in che conſiſte la perfettione, & felicita di tutto l'uniuerſo, eſſendo ſommamente diſtanti da loro in eſſa materia prima, ſe non fuſſe l'amore, & deſiderio di ritornare in quella, come in ultima perfettione loro, che è quello che li conduce fino all'ultimo atto felicitante dell'uniuerſo. ſi che eſſendo l'amor produttiuo del primo ſemicirculo per lo amor reduttiuo del ſecondo, e quello per l'ultima perfettione, & beatitudine dell'uniuerſo, ſegue che l'amor dell'uniuerſo nacque per indurli la ſua ultima felicita. SO. Conoſco ueramente che l'amor nacque nell'uniuerſo prima per ampliare ſucceſſiuamente la ſua produttione, & poi per bearlo con ſomma dilettatione, inducendo l'unione ſua col ſommo buono primo principio ſuo: & con queſto ſono ſatisfatta della mia quinta dimanda, del per che l'amor nacque nell'uniuerſo. Tre coſe ſole mi reſtano à ſapere in queſta materia, l'una che ſe bene la dilettatione debbe eſſere fine dell'amore naturale, ò ſenſibile, cioè di quello amore che prouiene dall'anima, & uirtu corporee, non par gia conueniente che ſia ancor fine dell'amore intellettuale: però che la dilettatione è paſſione, & l'intelletto ſeparato da materia non è paſſibile, ne giuſto è che ſia ſuggetto d'alcuna paſſione: tanto piu l'intelletto angelico & diuino, onde loro non debbero hauere la dilettatione per proprio fine: non è adunque quella il ſin commune d'ogni amore, come hai detto. La ſeconda è, che ſe ben il fine di tutti gli amori redut-

tiui è delettatione, come hai detto, gli amori produttiui non par che habbino questo fine; peroche nessuna cosa si diletta in approssimarsi al non bello, onde piu presto par che sia il fine di quelli amori produttiui dare, & partici pare bellezza oue ella nõ è, che dilettarsi, come hai detto, perche non si puo dilettare cõ chi da se non ha bellezza. la terza è che tu hai detto di sopra, che l'amore che ha il creatore all'uniuerso creato, è q̃llo che il reduce alla sua perfettione, cosi come l'amore che ha alla propria bellez za è quello che l'ha prodotto, & hora mi dici, che quello amore ch'el cõduce in la sua propria perfettione, è quel lo che ha l'uniuerso, mediante la sua parte intellettiua, al la somma bellezza diuina. nõ è adunque l'amore di Dio all'uniuerso quello che il conduce in sua perfettione, ma quello dell'uniuerso à Dio. Soluemi questi tre dubbij, & mi chiamerò satisfatta da te di quello che m'hai promes so dire del nascimento d'amore. PHI. Per questo poco resto non uoglio lasciare d'uscire di questo debito. la di= lettatione sensuale è passione nell'anima sensitiua, come l'amore sensuale è ancora passione di quella, se non che l'amore è la prima delle sue passioni, & la dilettatione è l'ultima, & fine di esso amore: ma la dilettatione intellet tuale non è passione nell'intelletto amante. & se tu con= senti che ne gli enti intellettuali sia amore, che non è pas sione, bisogna ancor che consenti, che in quelli sia diletta= tione senza passione: laquale è fine del loro amore, e piu perfetta, & astratta che il medesimo atto amoroso. SO. Se l'amore, & la dilettatione de gli intellettuali non so= no passioni, che sono adũque? PHI. Sono atti intellettua li (secondo t'ho detto) remoti d'ogni naturale passione,

ſe bene noi non hauiamo altri nomi che darli, perche nel la ſenſualita dicono paſſione, & gia t'ho detto, che l'amore nell'intelletto prodotto è la tendentia della prima intellettiua, del bello intelligibile, nell'ultima unitiua, che è la perfetta: & la dilettatione in lui non è altro che la medeſima intellettione unitiua di eſſo bello intelligibile. SO. Et nell'intelletto diuino che ſono? PHI. L'amore diuino è tendentia di ſua belliſſima ſapientia in ſua bella imagine, cioè nell'uniuerſo da lui prodotto cō reditione di quello nell'unione della ſua ſomma bellezza, & la delettatione ſua è la perfetta unione di ſua imagine in ſe ſteſſo, et del ſuo uniuerſo prodotto in eſſo producente, & perciò dice Dauit; dilettaſi il Signore ne gli effetti ſuoi, perche in quella unione della creatura col creatore non ſolamente conſiſte la dilettatione, & ſaluatione di eſſa creatura, come dice Dauit, ci dilettaremo nel ſommo principio di noſtra ſaluatione; ma ancora conſiſte in quella unione la diuina dilettatione relatiua per la felicita del ſuo effetto. & non ti paia ſtrano che Iddio ſi diletti, perche egli è la ſomma dilettatione dell'uniuerſo, & per l'eterno amore della ſua medeſima bellezza, biſogna che in lui, da lui, & à lui ſia ſomma dilettatione. & per quello gli antichi Hebrei quādo haueuano diletto, diceuano benedetto quello che la dilettatione habita in lui, e la dilettatione in lui è una coſa medeſima col dilettante, & con quel ch'el diletta, & è ſtrano che diciamo lui dilettarſi con la perfettione della ſua creatura, quādo uediamo che la ſacra ſcrittura per il peccato commune de gli huomini, per ilquale uenne poi il diluuio, dice uide il Signore quanto era grande la malitia dell'huomo, nella terra, & che l'incli-

natione delle ſue cogitationi ogni di peggioraua, et ſi penti d'hauere fatto l'huomo nella terra, & attriſtoſſi nel ſuo cuore, & dice, disfarò l'huomo ch'io creai con tutte l'altre coſe della terra, &c. Adunque ſe la malitia de gli huomini attriſta Dio intimamente, & cordialmente, la perfettione, & beatitudine loro quanto gli debbe dilettare? ma in effetto ne la triſtezza, ne la letitia ſono paſſioni in lui; ma la dilettatione è grata correſpondentia della perfettione del ſuo effetto, & la triſtezza è priuatione di quella, dalla parte dell'effetto. SO. Del primo mio dubbio ſono ſatisfatta, & conoſco che la dilettatione de gli intellettuali, nella quale non cade paſſione, è maggiore, e piu uera delettatione che quella delli corporali, oue accade paſſione, & ancora come l'amore di quelli, ꝑ eſſere ſenza paſſione, è maggiore, e piu uero che quello di queſti corporei appaſſionati. riſpondemi adunque al ſecōdo. PHI. Per quel che t'ho detto nel primo ſara facile riſpōdere al ſecondo. quando il ſuperiore ama l'inferiore in tutto il ſemicirculo primo, da Dio fino alla materia prima, nō conſiſte la dilettatione (che è il fine loro) nell'unirſi col non bello, ò men bello ſuo inferiore, come arguiſci; ma conſiſte nell'unire il non bello, ò il men bello con lui bellificandolo, ò facendolo perfetto participandoli la ſua bellezza, laqual non ſolamente da perfettione dellettabile à eſſo effetto inferiore, ma ancor la da ad eſſa cauſa per relatione del ſuo effetto, perch'el bello, e perfetto effetto fa la ſua cauſa piu perfetta, & piu bella, & delettante nella bellezza aggionta ꝑ relatione, come gia t'ho detto, e ſe io t'ho moſtrato che Dio ſi diletta con la perfettione delli ſuoi effetti, & che s'attriſta per li loro diffetti, tanto

piu puo constare in ogni ente prodotto il dilettare se col bene del suo succedente effetto, & attristarse del suo male. SO. Ancora in questo secondo dubbio m'hai quietato l'animo, & ueggo come il fine d'ogni amore dell'uniuerso è la dilettatione dell'amante nell'unione della cosa amata, ò sia inferiore à lui, ouero superiore. Mi resti solamente à soluere il terzo ultimo dubbio, cioè che se l'amore dell'uniuerso à Dio è quello ch'el conduce nella sua ultima perfettione unitiua con esso, come hai tu detto gia innanci, che l'amore che ha esso creatore all'uniuerso, è quello che causa questo effetto? & lo conduce al beato fine unitiuo con la somma bellezza? PHI. Non si puo negare, che si come l'amore dell'uniuerso è conduttore suo nella delettabile unione felicitate del creatore, cosi l'amore di Dio à esso uniuerso è quello ch'el trahe alla sua diuina unione; nella quale lui con suppremà dilettatione si fa beato. peroche cosi come in un padre l'amore produttiuo del figlio, non è amore di esso figlio, che ancora nõ è, ma l'amor di se stesso è il produttiuo del figlio, che per sua propria perfettione desia essere padre, producendo figlio à sua similitudine, & un'altro secondo amore del figlio gia prodotto il fa notrire, & alleuare, & condurlo nella possibile perfettione, cosi l'amore di Dio produttiuo dell'uniuerso non è l'amore che ha ad esso uniuerso, ma un'altro innanci di lui; cioe amore di se stesso desiando participare la sua somma bellezza nell'uniuerso suo prodotto à sua imagine, & similitudine, peroche non è alcuna perfettione ne bellezza, che non cresca quãdo è cõmunicata: perche l'arbore fruttifero sempre è piu bello ch'el sterile, & l'acque emananti, & correnti

fuora sono piu degne che le raccolte, & ritenute nelle sue fontane: si che prodotto l'uniuerso fu prodotto cō lui l'amore di Dio ad esso, come del padre nel figlio gia nato: ilqual non solamente fu per sostentarlo nel primo stato della suo produttione, ma ancora, & piu ueramente per condurlo nella sua ultima perfettione, con la sua felicitante unione con la diuina bellezza. SO. Se bene per la paterna somiglianza pare che l'amore diuino ad esso uniuerso sia quello ch'el conduce nel suo fine ultimo perfettiuo; nientedimanco l'opera di questo pare essere propria dell'amore, che ha esso uniuerso alla diuina bellezza: peroche mediante quello uiene mediate ad unirsi con quella, nella quale si felicita, & dell'altro, cioè dell'amore che Dio ha all'uniuerso, se ben pare che egli debbia essere ancora cagione di ciò, pur la sua propria opera in questo à me nó è ancora manifesta: mostramela ti prego. PHI. L'opera dell'amore di Dio in causare la nostra felicita, & di tutto l'uniuerso, è tale quale è l'opera del Sole in causare che noi il uediamo. non è dubbio che li nostri occhi, & uirtu uisiua col desiderio di sentire la luce, ne conduce à uedere la luce, & corpo del Sole, nel quale ci dilettiamo, nientedimanco se gli occhi nostri non fussero prima illuminati da esso Sole, & dalla luce, noi non potremo mai arriuare à uederlo; peroche senza il Sole impossibile è che il Sole si ueda, perche col Sole il Sol si uede, così se bene l'amore nostro, & dell'uniuerso alla somma bellezza diuina è quello che ne conduce ad unirsi cō quella, con felice dilettatione, nientedimanco ne noi, ne l'uniuerso, ne l'amor nostro, ne suo, sarieno mai capaci di simile unione ne sufficienti di tanto alto grado di diletteuole

perfettione, se non fusse la nostra parte intellettuale aiu tata, & illuminata dalla somma bellezza diuina, & dal l'amore che esso ha all'uniuerso; ilquale auuiua, & solle ua l'amore dell'uniuerso illuminando la parte sua intel= lettiua, accioche ei possa condurlo alla felicita unitiua del la sua somma bellezza. & per questo dice Dauit, con la luce tua uediamo la luce. e dice il profeta, ritornane Dio in te, & tornaremo. & dice un'altro, ritorname & tor naro, che tu sei il Signor mio Dio. peroche senza l'aiuto rio suo à ritornare in lui, saria impossibile à noi soli riti rarci, & piu precisamente l'esprime Salamone nella sua cantica in nome dell'anima intellettiua innamorata della diuina bellezza dicendo. Ritirame, & dietro à te correre mo, s'el Re mi trahesse nelle sue camere ci dilettaremo, et allegraremo in te, ricordaremo gli amori tuoi piu che ui no, le rettitudini t'amano. mira come prima prega l'ani ma intellettuale che sia ritirata dall'amore della diuini= ta, & che allhora ella col suo ardentissimo amore corre= ra dietro à quella, et dice che essendo messa per mano del Re nelle camere sue, cioè essendo unita per gratia diuina nell'intimo della diuina bellezza regale, conseguira la sõ ma dilettatione in quella: laquale è fine dell'amore suo in Dio. & dice che ricordaria gli amori suoi piu che ui no; cioè che l'amore diuino gli saria altramẽte sempre presente ricordato nella mente, che l'amore delle cose mõ dane, che sono della qualita dell'amore del uino, che im= briaca l'huomo, & leualo dalla rettitudine della mente, & perciò finisce, le rettitudini t'amano. uuol dire tu nõ sei amata per irrettitudine d'animo, come sono gli amori carnali; ma la propria drittezza dell'anima è quella

che t'ama. Mira come principia à parlare in singulare, dicendo ritirami, & incontinente dice in plurale dietro à te correremo, & torna à dire in singulare; se mi mena il Re nelle sue camere, & torna in plurale à dire ci dilettaremo, & rallegraremo in te; ricordaremo gli amori tuoi piu che uino, per mostrare che cō l'unione della parte intellettiua dell'huomo, ò dell'uniuerso prodotto ci felicita, & diletta, non solamente lei, ma tutte le parti di esso uniuerso con lui. per lequali dice in plurali; le rettitudini t'amano, perche tutte tendono nell'amore diuino mediante la parte intellettiua; si che l'opera, & il risplēdere dell'amore diuino in noi è q̄llo che prima ne guida nella nostra felice dilettatione, & dietro à quella ua l'ardentissima opera dell'amore nostro in noi, che ne conduce ad unirsi, & bearsi con la sua somma bellezza, laqual cosa perche meglio l'intendi, mira la sua somigliāza fra dui perfetti amanti huomo, & dōna, che se ben l'huomo amante ha ardente amore alla donna amata, nō ha mai ardimento ne possibilita di fruire la dilettabile unione di quella, che è il fine del suo amore, s'ella con gli raggi degli occhi amorosi, con dolci parole, con soaui contegni, con piacenti segni, & affettuosi gesti non gli mostrasse una tale complacentia di correspondentia amorosa, che gli solleuasse, & auuiuasse l'amore, & lo facesse capace, & audace à condursi esso amante nella diletteuole unione dell'amata, fine perfettiuo del suo ardentissimo amore. SO. Di questi miei dubbij ho intera satisfattione, & dell'obbligo che me haueui di dirmi del nascimento dell'amore tu horamai sei sciolto cō non minore pagamēto di q̄llo che m'hai fatto prima dell'essentia d'amore, e desi

derio,& dipoi della communita dell'amore,& in questo terzo conosco come l'amore ueramente nacque,& conosco come quello che Dio ha all'uniuerso, & l'uniuerso à Dio,nacquero quando l'uniuerso nacque, & cosi il reciproco amore delle parti di quello l'una all'altra,& conosco come il principio del nascimẽto suo nell'uniuerso prodotto , è nel mondo angelico,& cosi conosco la sua nobilissima geneologia,& che li suoi parenti sono la cognitione e la bellezza,& lucina nel suo parto è il mancamento,& finalmente conosco ch'el fine suo è la dilettatione dell'amãte nella fruitione unitiua della bellezza amata , e quello dell'uniuerso nella somma bellezza,che è l'ultimo fine felicitante di tutte le cose,ilquale il sommo Dio si degni à noi cõcedere.benche io mi credeua ò Philone che ancora il fine perche nacque l'amore fusse qualche uolta affliggere,& cruciare gli amanti , che affettuosamente amano le sue amate. PHI. Ancora che l'amore porti seco afflittione & tormento,ansieta,& affanno, & molte altre pene,che saria longo à dirle, non sono gia queste il suo proprio fine ; ma piu presto il soaue diletto che è contrario di queste . nientedimanco tu hai detto il uero non d'ogni amore , ma solamente del mio uerso di te, ch'el fine suo non è mai stato piacere ne diletto, anci il principio,il mezo,e'l fine suo ueggo che è tutto doglie, angustie,& passioni. SO. Come adunque falla in te la regola? & il tuo come è priuo di quello che ogni altro conseguire debbe? PHI. Questo il puoi domandare à te,& non à me ; à me sta amarti quanto nell'animo mio puo capire; se tu fai l'amore sterile & priuo del suo debito fine,uoi tu ch'io cerchi la tua escusatione ? SO. Voglio

che

che cerchi la tua: che essendo l'amor tuo nudo del proprio fine che hai dato all'amore, bisogna chel tuo non sia uero amore, ò che questo non sia il uero fine suo. PHI. Il fine d'ogni amore è il diletto, & il mio è ueracissimo amore, & il fine suo è fruirti con unitiua dilettatione: alqual fine l'amante, & l'amore è intento. nientedimeno non ogniuno che attende ad un fine l'acquista: tanto piu quanto l'effetto dell'acquisto di quel fine bisogna che uenga di mano d'altri, come è la dilettatione dell'amante che è fine, nel quale tende il suo amore: ma non uerra mai s'el reciproco amore della sua amata nol conduce in quello. si che quello che fa mãcare del fine all'amore mio in te, è quello chel reciproco amore tuo manca del debito suo: però che se in tutto l'uniuerso, & ogniuna delle sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai. SO. Forse non nacque, perche nõ fu ben seminato. PHI. Non fu ben seminato, perche il terreno non uolse riceuere la perfetta semenza. SO. Adunque è difettuoso. PHI. In questo si ueramente. SO. Ogni difettuoso è deforme, come adunque tu ami il deforme? se perche ti pare bello l'amore tuo, adunque non è retto, ne uero, come dici. PHI. Non è cosa cosi bella che alcun difetto nõ habbia, se non il sommo bello: & in te è tanta bellezza, che se bene con quella questo difetto, che mi fa infelice, s'accompagna, può molto piu la gran bellezza mouermi ad amarti chel piccol difetto, à me non poco nociuo, ad odiarti. SO. Io nõ so gia che bellezza possi essere questa mia, che tanto ti muoua ad amarmi: tu m'hai mostrato che la uera bellezza è la sapientia: in me di questa non è altra parte che quella che tu mi porgi: in te

adunque è la uera bellezza, & non in me: pertanto io douria amare te & non tu me. PHI. Bastami dirti la causa perche io t'amo senza cercare quella, perche tu nõ ami me. perche io non so altro, se non ch'el mio amore uerso di te è tanto, che non lascia per te parte alcuna, con laquale mi possi amare. SO. Basta che dichi come tu m'ami non essendo bella: ò che bisogna che la bellezza sia altro che sapientia: ò che tu non ueramente m'ami. PHI. E' uero che io t'ho detto che la somma bellezza è la sapientia diuina, laquale in te nella formatione, e gratia della persona, & nell'angelica dispositione dell'anima, se bene gli manca qualche cosa della essercitatione, riluce in tal maniera, che la tua imagine nella mẽte mia è fatta, & reputata diuina, & adorata per quella. SO. Non credeua gia che nella tua bocca capisse adulatione, ne che tu uerso di me la uolessi mai usare. Io, secõdo te, non posso essere bella, perche in me non è sapientia: e tu mi uuoi dire ch'io son diuina. PHI. La dispositione della sapientia è la bellezza che Dio participò all'anime intellettiue quando le produsse: e tanto piu bella formò l'anima, quanto piu disposta à quella la fece: di che la tua fu grandemente dotata. & l'essere in atto sapiente, consiste nell'eruditione, & assuefattione delle dottrine: & è come l'artificiale bellezza sopra la naturale. Vuoi che io sia si grosso, ch'io lasci d'amare una gran bellezza naturale, perche le manchi alquanto dell'artificio, & diligentia? uoglio piu presto amare una naturale bella non acconcia, che una acconcia non bella. & quella che chiami adulatione non è, perche in effetto se la tua bellezza in me non fusse fatta diuina, mai l'amore tuo m'haue=

ria leuato la mente da ogni altra cosa fuor che da te, come ha fatto. SO. Se non è stata adulatione, adunque è errore, che una fragile persona, come la mia, si transformi in te in forma diuina. PHI. Ne manco ti uuo cõcedere che sia errore, però che questo è proprio delli amanti, & cose amate, che l'amato in mente dell'amante si fa, et reputa diuino. SO. È adunque errore di tutti. PHI. In tutti non può essere errore: s'el medesimo amore non fussi errore. SO. Come adunque senza errore si fanno si distanti uariationi della cosa amata alla sua imagine, in mente dell'amante, che di humana la torna diuina? PHI. Essendo l'anima nostra imagine dipinta della somma bellezza, et desiderando naturalmente ritornare nel proprio diuino, resta ingrauidata sempre di questo, con natural desiderio: per ilquale, quando uede una persona in se bella di bellezza à se stessa conueniente, conosce in quella, & per quella la bellezza diuina: però che ancor quella persona è imagine della diuina bellezza, e la imagine di quella persona amata nella mente dell'amante auuiua con la sua bellezza quella bellezza diuina latente, che è la medesima anima: et le da attualita al modo che gli daria essa medesima bellezza diuina essemplare: onde ella si fa diuina, & cresce, & fassi maggiore in lei sua bellezza, quãto è maggiore la diuina che l'humana. & perciò l'amore di quello uiene si intenso, ardente, & efficace, che ruba li sensi, la fantasia, & tutta la mente, come faria essa bellezza diuina quando retirasse à se in contemplatione l'anima humana. e tanto quella imagine della persona amata s'adora nella mẽte dell'amante per diuina, quanto la bellezza sua dell'anima, &

del corpo è piu eccellente, & conſimile alla bellezza diuina: & in lei piu riluce la ſua ſomma ſapientia. & ancora con queſto ſi gionta la natura della mente dell'amante che la riceue: però che ſe in quella la bellezza diuina è molto ſommerſa, & latente per eſſere uinta dalla materia & corpo, ſe bene l'amato è molto bello, in lei ſi può poco deificare, per la poca diuinita, che in quella mẽte luce: ne ancora quella può uedere nel bello amato quãta ſia la bellezza ſua: ne può conoſcere il grado della ſua bellezza. onde raro è che l'anime baſſe, et ſommerſe nella materia, amino le grandi & uere bellezze, e che l'amore loro ſia grandemente eccellente; ma quando la perſona amata belliſſima, è amata da anima chiara, & eleuata dalla materia, nella quale la ſomma bellezza diuina ſommamente riluce, allhora è grandemente deificata in lei, quale l'adora ſempre per diuina, & l'amore ſuo uerſo lei è grandemente intenſo, efficace, & ardẽte. Hora il mio di te ò Sophia il fa grandemente diuino la molto illuſtre bellezza tua ſpirituale, e corporale: & ſe bene la chiarezza della mia mente non è proportionata, e capace à deificarla quanto cõuerrebbe, la eccellentia della tua bellezza ſuppliſce al mancamento della mia oſcura mente. SO. Non biſogna adunque ch'io ami il nõ uero adulatore, poi che l'amore il porge: ne ancora è errore, poi che dalla natura del bello, e dall'anima prouiene. Ma io di queſta mia transformatione di humana in diuina ben ueggo che ne è piu preſto cauſa la diuinita della tua ſapiẽte mẽte, che la mia infima bellezza. PHI. Queſto inganno tuo uerſo di me uorria che fuſſe piu preſto in farti con l'animo amarmi per tale, qual ſaria conue=

niente s'el credessi, piu tosto che con la lingua dirmelo. & se pure nol credi (come è giusto) non puoi negare che la somma bellezza diuina, che è maggiore, & piu eccellente di tutte in infinito, non sia retirata dall'amore di una mente humana bassa, & finita, s'ella l'ama, à redamarla, & à retirarla, mediante l'amore che quella gli porta, nella sua felicissima dilettatione unitiua. Ma tu che fra gli humani tanto somigli à quella somma bellezza, perche ancora in questa grata reciprocatione amorosa non gli uuoi somigliare? SO. Ne in questo credo molto dissomigliarli, peroche cosi come ella non retira l'amãte ad altra unione che à quella spirituale della mẽte, & però lo riama, cosi io non uoglio negare che non ti ami, & desideri l'unione della mente tua, non di quella con la mia, ma della mia con quella, come con piu perfetta. & di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudine mia à contemplare gli concetti della tua mente & à fruire la tua sapientia, in che grandissima dilettatione riceuo. Dell'altra unione corporea che sogliono desiare gli amanti, non credo, ne uorria che in te, ne in me si trouasse desiderio alcuno; peroche cosi come l'amore spirituale è tutto pieno di bene & bellezza, & tutti gli suoi effetti sono conuenienti & salutiferi, cosi il corporeo mi credo sia piu presto cattiuo & deforme, & gli effetti suoi per la maggior parte molesti & nociui. & perche meglio di questo ti possa rispondere, dimmi ti prego (come gia m'hai promesso) de gli effetti dell'amor humano, quali sono gli buoni & laudabili, & quali pernitiosi & uituperabili, & quali di questi fanno maggiore numero: perche cõ questo resto finirai d'uscire di tutti gli oblighi

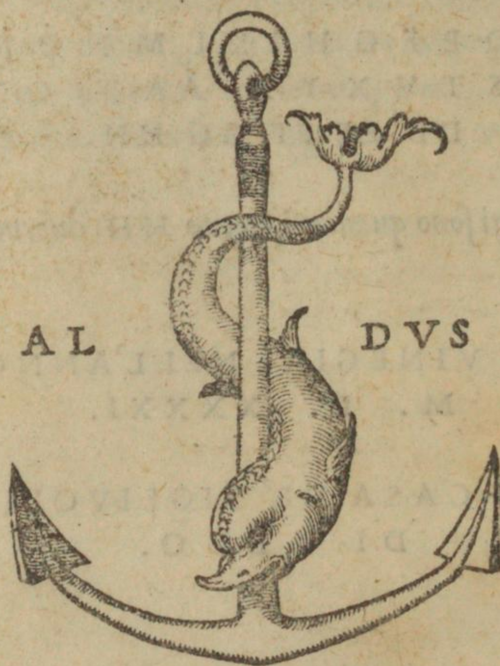
che m'hai fatto per le tue promesse. PHI. Veggo ò Sophia che per fuggire dalle mie giuste accusationi mi domandi pagamento del resto dell'obligo, & io mi ricordo in ciò hauerti dato ambigua promissione, & al presente ben uedi che non è tempo di pagare, perche molto hauiamo tardato in questa confabulatione dell'origine del l'amore, & gia è tempo di lasciarti riposare. Pensa di pagare tu à me gli debiti, à i quali amore, ragione, & uirtu t'obligano; che io, se potrò hauere tempo, non mancarò di pagarti quello à che la mia promissione, & seruitu uerso di te amorosa m'obligano. Vale.

A B C D E F G H I K L M N O P Q
R S T V X Y Z AA BB CC
DD EE FF GG HH.

Tutti sono quaderni, eccetto H H *duerno.*

IN VINEGIA, NELL'ANNO
M. D. XXXXI.

IN CASA DE' FIGLIVOLI
DI ALDO.


AL
DVS